汉译世界学术名著丛书

判断力批判

下卷

[德]康德著



汉译世界学术名著丛书

判断力批判

下卷

目的论判断力的批判

〔德〕康德著

韦卓民译





商務印書館

1985年·北京

汉译世界学术名著丛书

判 断 力 批 判

下 卷

目的论判断力的批判

〔德〕康德 著 韦卓民 译

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街 36 号）

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：2017·136

1964 年 10 月第 1 版 开本 850×1168 1/32

1985 年 5 月北京第 2 次印刷 字数 106 千

印数 12,400 册 印张 5 1/8

定价：1.20 元

本书据德文版本 Karl Vorländer 1922 年
Leipzig 版譯出

内 容 提 要

本书是美学經典名著之一，也是康德三部批判的最后一部著作，书中分导論、分析論、辯証論和目的論四个主要部分。导論是康德的美学哲学，它和康德前两部批判緊密結合。分析論着重分析了美和崇高的区别和联系。辯証論对审美鉴賞的“二律背反”提出解决办法，目的論則把审美和道德联系起来。

这本书分上下卷出版，上卷至辯証論止，宗白华譯，下卷是目的論，韦卓民譯。

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1983 年 5 月

目　录

下卷　目的論判断力的批判

导　言①

认为自然在其种种特殊规律上有主观目的性这个假定的充分理由固无須在知識可能性的批判解释以外来寻找。这种目的性是有关于可理解性的——有关于人的判断力的作为判断力——而且是有关于把特殊的种种經驗結合为自然的一种联系的系統这种可能性的。那末在这个系統中，我們就可进一步来在自然的許多产物中預測可能有某些产物，其形式是特别适合于人的判断力，好象是完全要照顾到我們的判断力才安放在那里似的。这一类的形式乃是那些形式，通过它們把統一性和异质性結合起来就适合于好象是加强那参加进去判断力的运用而起其作用的种种心理力量而且支持着它們的，于是美的形式这个名称就以之称謂这一类的形式。

但是自然这个概括性的观念，作为感官对象的集合体意思的，幷不給我們什么理由来假定自然的事物是互为手段与目的的，或者說它們的可能性是只由这一种的因果性才成为完全可理解的。因为既然談到上述的美的形式时，事物的表象是在我們里面的某东西，那末就很容易甚至在驗前想到这个表象是很适合而且便利于使我們的种种識知能力傾向于一种內部的有目的的調和的。但

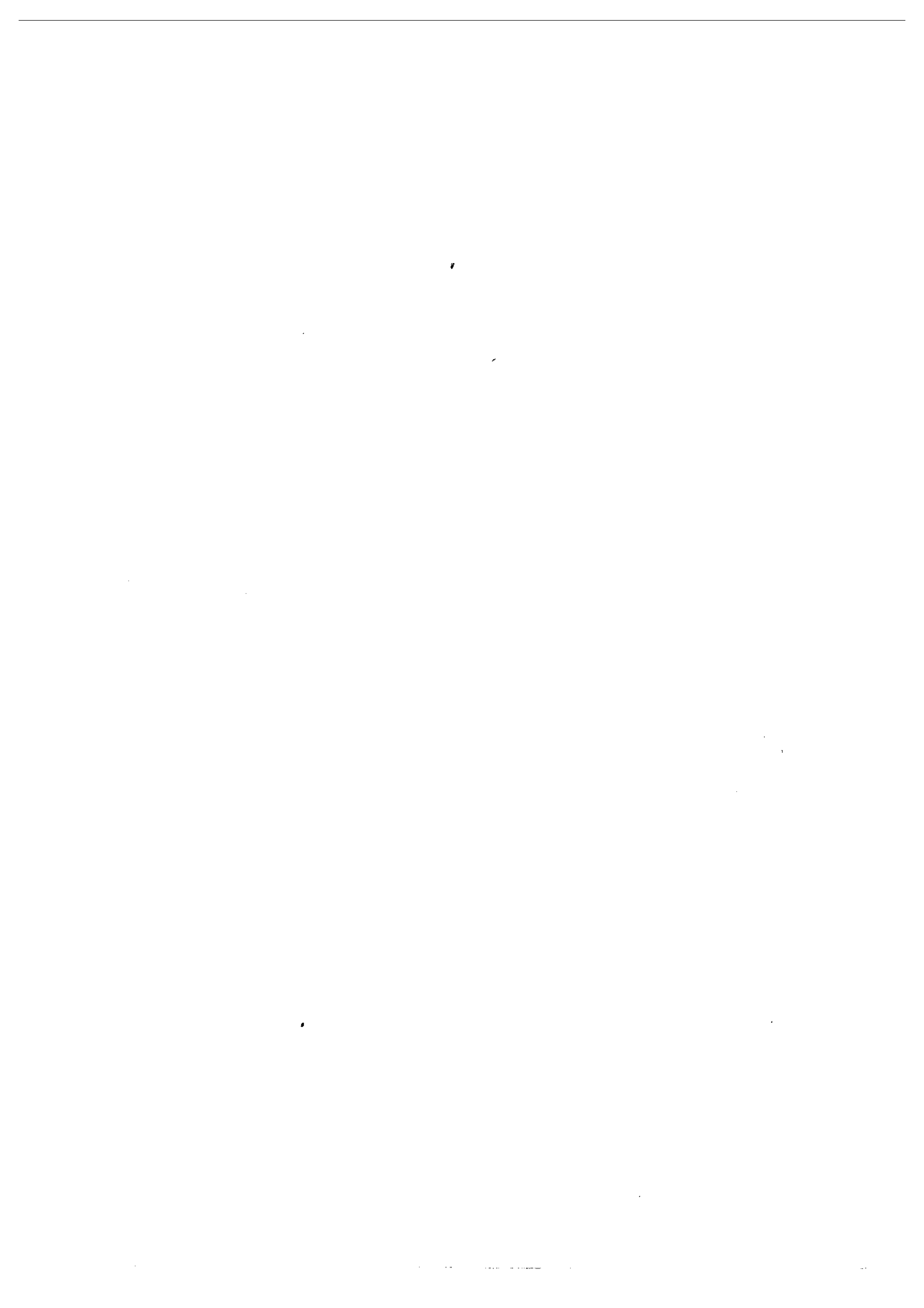
① 这里原文的标题不是“导言”而是“第六十一节，关于自然的客观目的性”。但是，自然的目的性不过是《判断力批判》第二部分的总题，因而这个标题是等于“导言”这个标题的。——英譯者注

是在目的不是我們自己的目的，乃至不屬于自然的这种地方(我們本不把自然作为是有理性的)，那就絕无理由去在驗前假定这些目的可以，或者还是应該，构成一特种的因果关系，或者至少构成自然的一种完全特別的秩序。而且这些目的的实在存在是不能由經驗証明的——除非假定先就有了一种心理欺騙的过程，把目的的概念曲解为事物所原有的，而且不是从这些事物和經驗对它們所知道的东西得出这种概念来而利用这种概念，其意图是要与我們的种种表象借以得到內部联系的主观根据作类比而使自然成为我們可以理解的，而不是要从客观的根据来认識自然的。

而且客观目的性作为自然事物所据以成为可能的原理，远远不是把必然性隶属于自然这个概念的，而正是为此，人們才引用这点来說明自然与其形式的不必然性。所以在談到鳥的构造时，例如举出鳥骨的形成中空，鳥翼的位置的利于飞翔，鳥尾的便于轉向，是要告訴我們，如果我們单单看自然中的有效关系（nexus effectivus）而不求助于一特种的因果关系，即目的关系（nexus finalis），上述的一切都是高度不必然的。意思就是，自然作为单純的机械作用来看，是能在千百种其他不同的方式上出现而不会恰恰碰见基于象这种原理的統一，而且因之我們是要只在自然的概念以外而不在它的里面，才可以指望在驗前发现那种統一的小小一点根据的影子。

可是我們把目的性的估計，至少是不断然地，应用于自然的探討，是正确的；但是只是为着要把这种探討从服于观察与研究的原理，其方法是和以目的为归依的因果作用作比拟而并不妄想用这种方法来說明它，所以这是一种反思判断力的估計而不是确定判

断力的估計。然而在自然的純粹机械的因果作用不能使我們足够前进到远处这种情况下，为目的所确定的自然中的結合与形式这个概念，至少是又一条原理把自然的现象归結为规则的。因为我們的这样做是提出一个目的性的根据，我們从而賦予对象的概念——好象那个概念是在自然里面而不是在我們自己里面发现似的——以关于这个对象的因果作用，或者应該說，我們从而和这种的因果作用作类比——就是和象我們在我們自己里面所經驗的因果作用作类比——来描写这个对象的可能性，而这样就把自然看为是具有它自己在技巧上活动的一种能力；反过来，如果我們不把这样的一种活动的方式归于自然的話，就得要把它的因果作用看为是盲目的机械作用了。但是这不就等于相信自然是具有有目的地来活动的原因，而且是可以看为在遵照其特殊规律上服从这些原因的。如果是象后一种說法那样，那末目的論所依据的就不只是一条以现象的判定为方向的制約性原理，而竟以一条足以从其原因而得出自然产物的組織性原理为依据了：其結果便是，自然目的这个概念，就不再为反思的判断力而存在，而是为确定的判断力而存在了。但是这样一来，这个目的的概念就不眞正地特别和判断力联系着，象美这个概念作为一种形式上主观的目的性那样。恰恰相反，这个目的概念就会是理性的概念而把一种新的因果作用引入科学中去——而关于这个因果作用，我們一直是只从我們自己假借过来而以之归于其他的存在者，虽然我們的意思并非认为这些存在者和我們是在素质上相类似的。



第一部分　目的論判断力的分析論

第1(62)节[①]　純粹形式的客观目的性不同于质料上的客观目的性

一切几何形都是按照一条原理作出而显出許多方面的客观目的性，每每为人所贊賞的。这个目的性也就是几何形的便于按照一单条原理而解决許多問題，而且还能够在无限的各种方式上解决这些每一个問題。这里的目的性显然是客观的，而且是智性的、不单純是主观的、审美的。因为它表明这种几何形是适合于許多所要产生的图形，而这又是通过理性而认識到的。然而这种目的性并不是使关于对象的想法本身成为可能的，那就是說，我們的看这个对象为可能的，不单純因为它是可以这样使用的。

在一个象圓这样的簡单几何形里面就有了解决一大堆問題的綫索，而这些問題的每一个都是分别需要許多种材料，而这种解决，我們可以說，却直接地推断出来作为那几何形无限多的极好属性之一。例如，設有三角形的底边与頂角，而要作出这个三角形来。这个問題是不确定的，就是說：它是可能在无限多的方式上得到解答的。但是圓是把它們都包括在一个方式里作为一切滿足这个条件的三角形的几何軌迹。又如两綫要相交使得一条綫的两段

① 括弧內的数字是原文所用的数字。——譯注

所成的正方形等于其他一綫两段所成的正方形。这个問題的解答看来是充滿着困难的。但是一个圓的周綫通过其两端的而在圓內相交的一切直綫都是直接按这个比例划分的。其他的曲綫同样地提示給我們其他有用的解答，絕非在它們按照着来构成的规則里面所想到的。所有錐綫，分别来看或者相互比較，不管它們的定义是怎样簡单，都充滿着解决許許多多可能問題的原理。——看到过去的几何学家，热誠地研究这样的綫的这些屬性，而不为浅见的人所提出关于这种知識是否有用这个問題所困惑，是实在的快乐。例如他們研究抛物綫的种种屬性而毫不知道地球引力的定律，这条規律是会替他們說明它对于重抛射体所划的軌道的应用的（因为这些重物体在运动中引力的方向是可以看作和抛物綫的曲綫平行的）。还有他們研究楕园形的屬性，也是这样。他們絲毫沒有想到在天体中也能发现一种引力，并且不知道在从引力点距离有所改变时，还有支配着引力的定律的，而且不知道那是使天体在自由运动中作出这种曲綫来的。在一切这些努力中，虽然他們并不知道是为着后人而工作，但是他們是为着一种目的性而喜乐的。虽然这个目的性是屬于事物的本性的，而他們却能够把它完全在驗前提出来作为是必然的。柏拉图自己就是这門科学的大师。他因为想到各物的原始性质，不必有任何經驗就能发现的，想到心的一种能力使之从各物的超感性原理而得出实在各物的諧調（而他是把心灵在音乐中自由运用的数的屬性列为实在的东西的），他就觉到激动起来。他有着这种灵感，就超出經驗的一切想法而上升到理念上去，这些理念，只有在假定智力和一切实在东西的原始来源有其共通时，才对他是可理解的。难怪他把不懂几何

学的人从他的学校驅逐出去，由于他认为从处在人类灵魂深处的純粹直观，他就能取得阿那克薩哥拉（Anaxagoras）从經驗的对象与其有意图的結合所推論出来的一切。因为那看起来象是屬于事物本质而对于我們的利益毫无关系的原始屬性，还是有目的的，而且好象有意为我們的用处計划而形成似的，这才是我們对于自然的很大贊賞的来源——这个来源与其說是外在于我們的，毋宁說是处在我們的理性里面的。如果这种贊賞由于誤解而使之傾向于逐漸上升到高度的热狂，我們当然是可以原諒它的。

这种智性的目的性不过是形式的，而不是实在的。換句話說，这是一种目的性，它并不包含有一种在其基础上的目的这个意思的，因之它并不需要目的論。作为这样看，而且虽然它是客观的，而不象审美的目的性那样是主观的，它的可能性是容易理解的，虽然只在抽象上是可理解的。圓的形是一个直观，知性按照原理所确定的。这种原理，为我們任意地假定而作为一个基本的概念，就用于空間，而空間是直观的形式，也同样只是作为一个表象发现在我們里面，而且是在驗前发现的。說明許多从那个概念的构成而产生的规則的統一性的，乃是这个原理的統一性。这些规則从許多可能的观点表现出目的来，但是我們必不可以一个**目的**为这种目的性的根据，或者在这以外另求解释。这是不同于在外部包围在一定的界限的**东西**的集合体发现其秩序与规則性的，例如发现树的、花坛的、花园中花径的秩序与规則性，这种秩序与规則性是我不能指望按照我們自己随意选定的规則把空間加以限定而在驗前从而推論出来的。因为这种东西都是有其实在存在的东西——要識知它們，就必須在經驗上有它們被給与出来的——而不是在

驗前按照一条原理加以定义在我自己里面的一个单純的表象。所以后一种(經驗的)目的性是实在的，而既然是实在的，它就是依靠一个目的这个想法的。

但是我們也很容易能看到这个贊賞的理由，而且事实上认为它是有正当理由的，即令所贊賞的目的性是在事物的本质里看出来的，因为这些事物，其想法都是我們能够构成的。其統一性是从原理得出而激起这种贊賞的各种规則全都是綜合性的，并不从对象的任何概念推論出来，例如从圓这个概念推論出来，而是需要有这个对象在直观中被給与出来的。这就給这个統一性以这个假相，好似它的規則的来源是外在的，不同于我們的表象能力的，正象它是經驗性似的。因此，对象滿足知性对规則的特別需要，其方式象在本质上是不一定的，因而只是由于一个特別針对它的产生这种目的才是成为可能的。可是既然这种协調，虽然是有了那提及过的目的性，还不是在經驗上而是在驗前識知到的，这正是使我們确实相信这个事实的东西，就是由于它的限定(即通过想象力按照一个概念的活动而限定)对象才成为可能的那个空間，并不是我以外事物的性质而只是存在于我自己里面的表象方式。所以在我按照一个概念作出一个圓形时，或者换句話說，当我形成在外边給予我的东西的我自己的表象时，不管这个东西自己原来的性质是什么，其实在发生的事情就是我把目的性引入那图形或表象中去。关于这个目的性，我从外面給予我的东西并不得出什么經驗性的指示，所以这个图形不是我因着它就需要有任何在我的外边而处于对象里面的特别目的的，但是这种反思是預先假定有理性的批判使用的，因而它就不能是当时就已經包含在对象与其种种属性

的估計里面的。因此，这种估計直接对我提示的无非是一些不同质的规则在一条原理里面的合一（乃至在其原本的分歧上統一起来），而这个原理的眞諦是我能在驗前識知到。无待于某种处在我的概念以外的特别解释，或者用更一般的話語来說，无需在我自己驗前表象以外的特别解释。然而惊奇（Verwunderung）乃是人心从一个表象得到的一种震扰而通过它所給与的规則是和心里面原有的基本原理不相容的，而因之那就使人怀疑自己是否看得清楚，判断是否正确；但是贊賞（Bewunderung）乃是一种纵然沒有了这种怀疑而仍然不断翻来复去的惊奇。因之贊賞乃是在事物（作为现象）的本质里观察到上述的目的性所产生的十分自然的后果，而照这样来說，实在沒有什么是对它有所非議的。因为感性直观的上述形式，即称为空間的和概念的能力，即知性的一致，不只是并沒有說明何以是这特种的一致形式而不是另外一种，而且并产生心的一种扩张，在其里面，可以說感觉到象是有某东西存在于这种感性表象的范围以外，其中可能有，虽然是我們不知道的，那种一致的最后来源能被发现的。誠然，在我們只关心于我們驗前表象的形式目的性的地方，我們也是不必要知道这种来源的；但是我們不得不在那个方向进行展望这个单純事实，就激起我們对于使我們不得不这样做的对象有着一种随伴而来的贊賞。

美这个名称在习惯上是給与上面所提到的一些属性的——几何形的属性和数的属性——这是由于它們所具有的某一定的目的性，能在种种方式上用于知識的領域以內的，而这些东西构造的簡单性是不会叫我們指望有这种目的性的。例如人們談到圓的这种或那种美的属性，在这种或那种方式上呈现出来。但是我們认为

这样的属性是有目的的，并不是通过任何审美的鉴别。沒有一个使我們注意到在我們的各种識知能力里自由活动的純然主观的目的性，就无鉴定之可言。可是清楚地认識到一种客观目的性的，那就是說清楚认識到对于种种目的的适合性的，也就是对于无限多的目的的，乃是一种按照概念所作出的智性鉴定。这种属性与其称为数学图形的美，毋宁称为相对的完善(relative Vollkommenheit)。我們甚至不能正当地容許用智性的美这种說法：因为如果我們这样說，美这个詞就必然丧失它的一切明确意义，而智力的愉快也就失去它对于感官愉快的优越性了。美的这个名詞更好是用于所說的属性的証明；因为在这里知性作为概念的能力和想象力作为在驗前把种种概念呈现出来的能力得到一种加强的感觉（加上理性所引入的精确，就为証明的优美）：因为在这种情况下，其愉快虽然是以概念为基础，但是至少也是主观的，而完善是含有客观的愉快的。

第2(63)节　自然的相对目的性不同于自然的內在目的性

只有一种情况是經驗引导我們的判断力达到一种客观而又是质料的目的性的，那就是說，达到自然的一个目的这种概念的。这就是在鉴定某原因对于其結果的关系的时候①，而在这种时候，只

① 純粹数学絕不能处理事物的存在而只能处理事物的可能性，那就是說符合于事物的概念的直观的可能性。因此，純粹数学不能触到因果这个問題，其結果就是，所观察到的目的性都得要总是看为只是形式的目的，而絕不能看为自然的目的。——原注

有在結果这个观念引入因果的原理里面去而使之成为因果作用的来源和結果有其可能的基本条件这种情况下，我們才能够看出在这种关系里面的一律性。然而这是能在两种方式上发生的，我們可以簡直把結果看为一种艺术作品、又可把它看为其他可能的自然对象用来作它們的艺术材料的。换句話說，我們可以把結果作为目的看，或者作为其他原因达到其目的的手段看。后一种目的性，如果是有关人类的，就称为有用性，如果是有关任何其他的被造物的，就称为适应性。这都是純然相对的目的性。前一种目的性則与之相反，它是一种內在的目的性，属于作为自然对象的事物本身的。

例如河流在其进程中带有各种有益于植物生长的土，而有时把这土淤积在內地，有时淤积在河口。在有些海岸旁，涨潮就把这种冲积泥带到內地，或者把它淤积在海边。这样就增加了肥沃的土壤，特别是在有人工防止退潮再把碎层湧去的地方，而植物界就在从前魚虾滋生的处所取得其繁殖之地。这样，自然本身就实現了地面的多半增大，而这种过程还在继續着、虽然是漸漸地，其結果是对人极其有利的。問題就于是产生：是否要把这看为是在自然方面的一种目的呢？我說"对人"，因为不能考慮到对于植物界的利益。由于对于陆地的收获，还有对于海洋的同样多的損失，須予以抵銷的。

或者我們可以举一个例子是自然事物适应作为其他的生命形式的手段的——一开始就假定这些生命形式是目的。例如沒有比沙土更为对松树是有滋养的土壤。在原始的海洋从陆地退縮以前，它在我們北部各地区留下来許多大片的沙地，其結果就是，在

这种一般說来不利于任何耕耘的土壤上面，就能生长出广辽的松林——而这些松林就是我們常常怪我們的祖宗任意毁坏了的。现在我們可以問，这种原始的沙的淤积成为許多大片沙地，是否就是自然的目的、計划到可能在这些沙土上生长的松林的利益的。至少这点是清楚的：如果假定松林是一种自然的目的，那末也得要承认沙是一个目的——虽然只是一个相对的目的——而对这个目的来說，原始海洋的沙滩与其退縮也就是手段了；因为在一个有目的的連系的一系列的相互从属的各項中，必須把每一个中間項作为目的看，虽然不是作为最后的目的看，而对于它来說，其最近的原因就是手段。如此类推，如果世上是要有牲口，有羊，有馬等等，那末地上就得要有草，如果駱駝要繁殖，沙漠上就得要长有含碱的植物。再則，如果狠、虎、与獅是要生存，上述的动物以及其他吃草动物也得要有很多。所以，以适应性为基础的客观目的性不是事物的內在客观目的性；恰象沙，作为单純沙来說，不能看为是它的原因，即海的結果，除非我們使这个原因展望到一个目的，而把其結果，即沙，作为一种艺术产品来看待。它乃是純然相对的目的性，而对于它以之归之于物本身来說，它只是不必然的；而且虽然在所举的各例子之中，各种的草木，在其原来的状态上来考虑，是要鉴定为自然的有机产物，因而就鉴定为艺术的东西，然而在其对于以它們为飼料的动物的关系来說，是要把它們作为单純的原料看的。

而且人的因果作用的自由是能使他把物理的东西适应于他心目中的意图的。往往这些意图是无聊的——例如当他用鳥类的华美顏色羽毛来装飾他的衣服，用有色土或植物的有色汁液来涂

在自己的身上的时候。有时这些意图是合理的，例如当他用馬来騎、用牛或者甚至象在米諾卡 (Minorca)[1] 那样用驴或猪来耕田的时候。但是我們在这里不能假定有甚至自然的一种相对的目的——就是对于这种用途說是相对的。因为人的理性告訴他怎样使事物适应于他自己一时任意的兴致——自然并沒有預先注定他要有这种一时的兴致的。我們所能說的只是，如果我們假定人是原要生活在地球上，那末至少他作为动物，而且乃至作为有理性的动物，不管是在怎么低的理性水平上，其生存所不可缺少的那些資料也是必不可沒有的。但是在这种情况下，那些对于这种存在不可缺少的自然东西也同样要看为是自然的目的。

从上面所說的，我們就能容易地看到，外在的目的性，那就是一事物对其他事物的适应性，所能因之而被看作外在的物理目的的唯一条件，就是这事物或远或近以其自身来与之适应的另一事物，其存在本身，在其原来的状态来說，乃是自然的一个目的。但是，这是一种事情，絕不能靠任何单純的自然研究来决定的。因此就可推断出，相对的目的性，虽然在某种假定上是指向着自然的目的性。然而它并不保証能有任何絕对的目的論的判断。

在寒冷的地方，雪保护种籽不受冻害。有雪車的使用，雪还促进人与人的往来。拉普兰德(Lapland)[2] 的人在那里发现有动物，即馴鹿，来作这种交通工作。馴鹿只要从雪的底下为自己挖出干苔来，就有足够的飼料靠以为生，可是它們仍然甘于为人所馴服而并不惜于丧失其很可以自食其力的自由。对于这些极冰封冻着的地

① 米諾卡是地中海的一个島名。——譯注

② 拉普兰德位在芬兰北部地区。——譯注

区的居民来說，海洋有丰富的动物供应，使他們有烧暖其小屋的燃料；此外，还有这些动物所供給的衣食以及海洋象是为他們冲进来的木料作为他們住处的原料。那末在这里，我們就有了眞正叫人难于相信的自然对于目的的許多关系的汇集——这里的目的就是格陵兰島的人，芬兰北部地区的人，撒摩耶人，摘闊滴人等。但是我們不明白何以要在这些地方生活。所以如果說水汽从大气降下来形成雪，海洋有其潮流把生長在較暖地区的木料冲到这些地带来，以及含有大量脂油的銀鯊魚是在那里的，这些事实是由于有对于某些可怜的被造物的某种利益这个观念构成这个原因的基础，使一切这些自然产物聚集在一起，那就会是一种很冒险而任意的說法。因为如果在自然方面是沒有这一切的功用，那末我們也不会因为自然的原因不能适合于这种生存的秩序而感到不便。反之，如果在我們方面要求自然有这种能力或者有这种目的，那就象是过于大胆而輕率的，因为只有人类极端缺乏社会的团結才能使一些人分散到这种荒凉的地区去的。

第 3(64)节　事物作为自然目的的特殊性格

必須是一个事物所由之而起源的因果作用不能在自然的机械作用中来寻找，而是要在这种原因来寻找，而这种原因的活动能力是概念所确定的，然后这个事物才可能是一个目的。为要我們可以看出一个事物只有在这种方式上才有其可能，我們所需要的东西就是这个事物的形式按純然自然的规律是不可能的——那就是說，通过沒有其他帮助的知性应用于感官对象，我們所能认識到的自然规律——恰恰相反，甚至要关于它的原因与結果来在經驗

上知道它，都得要預先假定有理性的概念。在这里，就自然的任何經驗性的规律来說，我們就有了这事物的形式对于理性的关系的一种不必然性（Zufälligkeit）。然而理性在任何情况下都坚持要认識到一个自然产物形式的必然性，乃至在它只想要看出包含在这个自然产物的产生的一些条件的地方。因此，上述的不必然性本身就是一种理由使我們把这个事物的起源看作好象正是由于那个不必然性，它只能通过理性才成为可能的。但是这样解释的因果作用就变为按照目的而活动的能力——那就是說，变为一个意志了；而描述为只从这样一个意志而取得它的可能性的对象，就要表述为只是一个目的才是可能的了。

假如一个人是在一个照他看来是毫无人烟的地方里，而看见一个几何形，譬如說，一个六角形，划在沙土上。在他进行反思想要得到这个几何形的概念时，他的理性就会使他意識到，虽然大概是模糊地意識到，在这种概念的产生过程中是有原理的統一性的。在那时他的理性就不容許他把这沙，这邻近的海，把风，或者乃至把动物的足迹，这些他所熟悉的原因，或者任何其他不合理的原因，作为这样一个几何形可能性的根据。因为这个不必然性和象这样的一个概念的暗合，而这个概念只是在理性里面才是可能的，而且依他看来这个不必然性又是这么无限地大，那末在这个情况下，就很可以說完全沒有自然的规律了。因此就好象是这样一个結果的产生，其原因不可能是包含在自然的单純机械作用里面的，而与此相反，这样一个对象的概念，作为只有理性才能作出而和这对象相比較的一个概念，也必須是唯一含有那个因果作用的东西，根据这些理由就这个人看来，尽可无条件地看这种結果为一个目

的，虽然不是作为一个自然的目的。换句話說，他会看它为艺术的产品——如拉丁語所說 Vestigium hominis video（我看见人的痕迹）。

但是，在我們认为一个事物是一个自然的产物的地方，如果虽然它是这样的一个产物，而我們还要鉴定它为一个目的，因而鉴定它为一个自然的目的，那末我們还需要有更多的东西，除非我們的鉴定或者确是包含有矛盾的。作为一种假定的說法，我就說，如果一个事物同时是原因而又是它自己的結果（即令是在双重的意义上），它就是作为一种自然目的的。因为这是包含着一种因果作用的，而这种因果作用是我們不能和一种单純自然的概念結合在一起的，除非我們使这个自然依据一种在其基础上的目的，然后它虽然是不可思議，但还能够被思維到而沒有矛盾的。在分析这种自然目的这个观念的組成因素之先，让我們首先用一个例子来說明它的意义。

首先，一顆树是按照人所熟知的自然规律产生另一顆树的。但是这树所产生的树是属于同一个类的。所以在其类說来，树是产生树的。就类来說，时而树是結果，时而又是原因，不断地从自己生出来，而又不断地生出自己，于是树以类来說就保持着自己。

其次，甚至作为一个个体来說，一顆树也是产生自己的。誠然我們只称这种結果为成长；但是在这里，得要在一种意义上来理解成长，使之完全不同于任何按照机械的规律的增大而叫它虽然在另一名称下等于生殖。植物首先备办它所消化的质料而給它以一种特別不同的性质，是自然的机械作用在植物以外不能供給的，而

植物的发展是利用一种质料，这种质料在其合成的性格上說来乃是这植物自己的产物。因为，虽然以它从外面自然所取得的組成部分来說，这种质料必須看为只是提出物，然而在这种原料的分开与再結合的过程中，我們在这种自然物方面发现一种选择和构成的原始能力是无限远远超过艺术的一切努力的，所說的努力是当艺术試图用它通过分析而获得的种种要素来重新构成植物界的那些产物的时候，或者是用自然所提供出来为着自然的那些产物的营养的质料来重新构成植物界的那些产物的时候。

再次，树的一部分也是这样来生出其自己，使得一部分的保持是交互依賴着其他各部分的保持的。从一顆树小枝的嫩芽插在另一顆树的枝上，就在异干上长出它本种的东西来，而一个嫩枝接在不同的一顆树的树身上，也是一样的。因此，乃至在同一顆树的情况下，每一个枝或每一片叶，都可以看为是移植或接枝在它里面去的，因而是可以看作有它自己的分开的存在的一顆树的，而只是貼在另一顆树上作为寄生在这树上生活而已。与此同时，叶无疑是树的产物，但是反过来，叶也維持树；因为反复落叶是会使树枯死，而且树的成长是依靠叶对于树干的作用的。在生命的这些形式上，自然在受到損害的情况下，象一部分缺乏其邻近各部分所需要的东西时，是能由其余部分来弥补以帮助自己的；畸形或歪形的生长是由于某种偶然的缺点或障碍，某些部分就采取一种完全新的形成方式以保持其原有的成长，因而也就产出一种不规则的形态：这些只是我順便想要提到的事情，虽然它們是在有机生命种种形式最令人惊奇的属性之列的。

第4(65)节　认为是自然目的的东西就是有机体

在一个东西是自然的产物，然而作为这样看时又只作为一个自然目的才被认为是可能的这种地方，从它象在上节所陈述的性格来看，它对于自己一定是处在交相为因果的关系上的。可是这是有些不准确、不确定的一种說法，将要从一个明确的概念推究其起源的。

就因果的联系只通过知性来想这点說来，它乃是构成一个系列，即一个总是前进的原因結果的系列的联系。作为結果而預先假定有其他东西作为其原因的东西，其本身不能反过来又是这些东西的原因。这种因果联系称为有效因的因果联系(nexus effectivus)。然而在另一方面，我們也能够想到一种按照一个理性的概念的因果联系，即目的的因果联系，这种联系，如果作为一个系列来看，除包含有一个前进的从属之外，还包含有一个后溯的从属的。这就会是一个联系，在其里面，现在称为結果的东西，还是配称为在上面說成为結果的东西的原因的，如果我們是把系列在后溯上来看的話。在实践的事情的領域內，即在艺术的領域內，我們很容易找到这类联系的例子，例如房屋的确是作为房租而收入的銀錢的原因，但是反过来說，这种可能收入的表象又是房屋建造的原因。这种的因果性联系就称为有目的的联系(nexus finalis)，或者前者可以更适当地称为实在原因的联系，而后者則称为理想原因的联系，因为有了名詞的这种用法，就会馬上理解到不能有多于这两种的因果作用。

然而作为一个自然目的来考虑的一个事物，其首先需要的乃

是它的各部分，关于它們的存在与形式，都只能由于它們对于其全体的关系才成为可能的。因为这个事物本身乃是一个目的，因而就是包含在一个概念或观念之下的，而这个概念或观念必然是在驗前就确定一切要包含在这个事物里面的东西的。但是就一个事物只是这样被思維到的可能性来說，它只是艺术的作品。換句話說，它是一个有理智的原因的产物，不同于这事物的质料，或者說它的各部分的，而且是一个原因的产物，而这个原因在其把各部分弄在一起而結合起来的过程中，是为其全体的观念所确定，而这个全体又是那个观念所使之成为可能的，所以就不是外部的自然所确定的。

但是，如果一个事物是自然的目的而在这种性格上依然是在其本身而且在其內部的可能性里含有对于目的的关系，也就是說，其成为可能的只是作为自然的目的而并不依靠外部有理性的动因的，那末就包含有这个第二种需要的条件，就是，这个事物的各部分相互为其形式的因果而自行結合成为一个全体的統一。因为只有在这种方式上，全体的观念才可能反过来，或者說交互地，又是一切各部分的形式与結合，可是不作为一个原因而这样做——因为那就会使它成为一种艺术的作品了——而是作为认識的基础，而包含在所与的质料的一切杂多的形式与結合的系統統一性，其为鉴定者所能认識到的基础就是在于此的。

所以，如果一个物体，在其自身以及在其內部的可能性上，是要被鉴定为一个自然的目的，我們所需要的就是：其各部分一起交互着彼此产生，不只在于形式上来說而且还在于結合上来說，这样也就由于它們自己的因果作用而产生一个全体出来，并且反过来，

这个全体的概念，在一个具有按照概念而且适合于这样一个产物的因果作用的存在者里面，又能按照一个原理成为这个全体的原因，其結果就是，**有效原因**的联系也同样可以鉴定为**目的原因所发生的作用了**。

在象这种的一个自然产物里，我們是把每一部分都认为是**由于**一切其余的部分的作用而有其存在的，而且又是**为了其他各部分**以及为了其全部而存在的，也就是作为一个工具，或者說作为一种机件而存在的。但是这还是不够的——因为它可能是一个艺术的工具，而这样它的可能性不过是一般地与一个目的有关而已，与此相反，这个部分必須是**产生**其他部分的一个机官——所以每一部分都是交互产生其他部分的。沒有艺术的工具是符合于这种說明的，而只有那个自然的工具是符合的，从这自然的資力我們能得到每一个工具的质料——乃至得到艺术工具的质料。只有在这些条件下而且按照这些规定，一个产物才能是一个**有組織的**并且是**自組織的**物，而作为这样的物，才称为一个**自然目的**。

在一个表里面，一个部分是其他部分的运动因而发生的工具，但是一个輪并不是产生其他机件的有效因。一部分誠然是为了另一部分而存在，但是它并不由于那其他部分的作用而有其存在。也是为着这种理由，表和它的形式的产生因不是包含在这种质料的本性里的，而是处在这表以外而在一个能按照全体的观念而行动的存在者里面的，并且这个全体乃是这个存在者的因果作用使之有其可能的。因之这表里的一个輪并不利用或組織别的材料来产生其他一个輪，一个表更不这样来产生其他的表；所以一个表并

不自行弥补它所损失的部分，如果有些部分是原来构造所沒有的，它也不由其他部分的补助来补足这个缺欠；而且可以說它并不修理它自己偶然碰见的失調。但是这些都是我們有正当理由期待于有机自然的东西。所以一个有机体不是一个单純的机器。因为一个机器只是有动力，而一个有机体是具有其本来的形成力量的，而且是能以之給与沒有这种力的质料的——以之給与它所組織的质料。所以这是一种自传播的形成力量，不能只以运动的能力来說明，就是說不能以机械作用来說明的。

当我們把这种能力說成是艺术的类似物时，我們关于自然与其在有机产物中的能力所应說的还沒說到一半，因为这里在我們心的面前的乃是一个艺术家——一个有理性的存在者——从外面来进行工作的。但是和这完全相反的是自然，它組織自己、而且是在它的每一种类的有机产物里这样做——虽然一般地說，它誠然是照着一单个模型的，但是在特殊形况下，还是有适当的偏倚，計划着来保証自卫的。如果我們称这种不可思議的性质为生命的类似物，可能是更接近于正确的描述。但是这样一来，我們要就是以和物质的本质相矛盾的性质給与物质作为单純的物质（那就是物活論——Hylozoismus）；要就是把物质和一种异类的原理联合起来而与之有共通的关系的（那就是一个灵魂了）。但是，如果这样一个产物要作为一个自然的产物，那末我們就必須采取两种办法之一而把灵魂带进来。要就是我們必須預先假定有机物质是这样的一个灵魂的工具，而这并不使有机物质絲毫更易理解；要就是我們使灵魂成为这种結构的設計者，而这样一来，我們就必須使这种产物退出有形自然的范围，所以严格說来，自然的有机体和我們所知

道的任何因果作用是毫无类似之处的。[1] 自然的美可以正当地称为艺术的类似物，因为以它归之于对象，乃是关于对这些对象的外部直观之反思的，因而只是由于它們的表面形式的，但是只能是自然目的的事物才具有的固有自然完善，因而就称为有机体的，无論和任何我們所知的物理的或者說自然的能力相类比而仍然是不可想象、不可理解的，乃至任何和人类艺术的完全适合的类比这种提議也不是例外，因为在最广泛的意义上，我們自己也是自然的一部分。

所以作为原来就是一个自然目的的事物这个概念不是知性的一个組織性概念，也不是理性的一个組織性概念，但是它仍然是可以为反思的判断力所使用，作为一个制約性概念来指导我們拿我們自己按照一般的目的这种因果作用作一种很間接的类比，来进行这一类对象的研究，而且作为对它們最高来源的反思根据，但是关于这后一点，我們不能用它来增进我們关于自然或者关于那些对象的这种原始来源的知識，而与此相反，必須只限于恰恰理性的同样实践能力，是我們在它的类比上考虑所說的目的性的原因的。

所以有机体乃是自然中唯一的东西，在其各自的存在上，和其他东西的任何关系分开时，除非作为自然的目的，是不能想象为可能的。那末就是这些有机体首先替那是自然的目的，而不是一

---

[1] 另一方面，我們可以利用上述的直接自然目的的一种类比来使人更明白某一种結合，可是这种結合往往是在观念上而不是在事实上碰见的。例如近来曾企图作出一个伟大民族的改变为一个国家。在这种情况下，有机体这詞是常常而且很适当地用来指其法定权力，乃至指其整个国家的。因为在这种的全体里面，当然沒有一个成員应該是一种单純的手段，而应該同时又是一个目的的，而既然他对于那整体有其貢献，所以他的地位和职务都又应該为那全体的观念予以确定的。——原注

个实践的目的的这个目的的概念提供客观的实在性，象这样，有机体就替自然科学提供一种目的論的基础，换句話說，提供按照着来鉴定自然科学的种种对象的方式之一种特别原理，而这种原理在其他方面是絕对沒有正当理由以之导入自然科学中去的，因为我們是完全不能够在驗前看出这样一种因果作用的可能性的。

第5(66)节　按照着来鉴定有机体中固有的目的性的原理

一說出来就可以用来明确所謂有机体是什么意思的这种原理是这样的：**一个有机的自然产物乃是一个产物，其中所有一切部分都是交互为目的与手段的**。在这样一个产物里面，沒有东西是无用的，是沒有目的的，或者說是要归之于自然的盲目机械作用的。

誠然采取这种原理的根据必須是从經驗得来的——就是从按照方法安排好而称为观察的这种經驗得出来。但是由于那原理以之陈述这种目的性的普遍性和必然性，那原理就不能只是依靠經驗的根据，而必須有其驗前就在其基础上的某原理，可是，这种原理可能只是制約性的原理，而且可能其所說的目的只是处在作出鉴定的人的观念里，而不是处在任何有效因的里面的。因此，上面所說的原理可以称为对于有机体固有目的性鉴定的**准則**(Maxime)。

大家都知道，科学家解剖动植物，想要研究它們的构造并且要明白其理由，何以它們身体上有如此这般的部分，何以各部分有如此这般的位置以及彼此的联系，何以其內部形式恰恰就是这个样

子，于是他們就采用上述的准則作为絕对必然的。于是他們就說，在生命这种形式里面，沒有什么东西是无用的，而且他們把这条准則与一切自然科学的基本原理在有效性上并列起来。自然科学的基本原理是說，沒有什么东西是偶然发生的。事实上，他們不能摆脫这种目的論的原理，正如他們不能摆脫一般自然科学的原理一样。因为正如放弃了一般自然科学的原理就会使他們不能有任何經驗那样，放弃了这种目的論的原理，也是会使他們毫无綫索来帮助他們观察一种类型的自然事物，只要这种事物是在自然目的的概念之下被思維到的。

这个概念实在是把理性导至事物的一个体系，完全不同于自然的单純机械作用这个体系的，而这种单純的机械作用在这个領域里表示为不再是够用的了。在自然产物的可能性的基础上須要有一个观念，但是这种观念乃是表象的絕对統一性，而物质的东西是事物的多数性，这个多数性靠它自己是不能提供組成的一定的統一性的。因之，如果观念的統一性实在是要用作这种形式的組合物因果作用的自然规律的驗前确定性根据，就必須使自然的目的扩充到包含在其产物里面的一切东西。因为，如果我們一經把这样的結果从自然的盲目机械作用的范畴提出来，而又把它作为一个全体和确定之超感性根据发生关系，那末我們就必須彻底地按照这种原理来鉴定它，我們毫无理由来假定这样一个东西的形式依然是部分依靠着盲目的机械作用，因为有了这样的不同性质的原理混淆在一起，所有鉴定事物的可靠规則就都会变为沒有了。

事情无疑是例如在一个动物的身体中，許多部分是可以解释为按簡单的机械规律的自然增大（如皮、骨，毛那样）。然而积累适

合的材料，变化它和形成它，而又把它安排在其适当的位置，必須是要以目的論来鉴定的。因之身体上的任何东西都必須看为是有机的，而任何东西在其对于这整个东西的关系上本身又是一个工具。

第6(67)节　一般自然据以目的論地鉴定为目的的系統的原理

我們在上面曾說过，自然事物的外部目的性并不提供什么充分的正当理由，使我們把它們作为自然的目的来說明它們存在的理由，或者把它們不必然的目的性結果，认为是它們存在，按最后原因的原理，在观念上是其所根据的。例如我們不能因为河流促进离海較远的各国的国际交通，就即时有权来认为它們是自然的目的，或者因为高山包含有河流的水源而且保有积雪为着維持旱季河流的流暢，也就认为它們是自然的目的。同样地，对于引水下流而使陆地干燥的斜坡，也是这样的，因为，虽然地面的这种形状对于动植物界的起源与維持来說是必要的，然而在本质上，它并不含有什么东西，其可能性是应該使我們感觉到不得不假定有按照目的的因果作用的。对于人所利用的植物，或者对于象駱駝、牛、馬、狗等动物来說，也是如此；这些动物的使用是有各种不同的方式的，有时是作为人的仆役，有时是人所賴以为生的食物，而多半是覺得完全不可缺少的。我們沒有理由来在其原来应該那样看作目的的那种事物外部关系，只能作为假設而鉴定为有目的的。

因为一个事物的固有形式而鉴定它为一个自然目的，和认为

这个事物的实在存在是自然的目的，这两者之間是有一个本质上的区别的。为要維持后一种见解，我們所需要的不只是一种可能目的这个概念，而且还需要关于自然的最后目的(scopus)的知識。这就需要自然和某种超感性的东西有关，而这个关系是远远超出我們关于自然所有的任何目的論的知識的；因为要发现自然本身实在存在的目的，我們就必須求諸自然以外。簡单一根草的本源，对我們人的評定能力說来，只按目的的规则才成为可能的这一点，由它的内部形式就足以証明的。但是让我們把这种考虑放在一边不去管它，而只看其他自然的东西是如何利用这个东西的，这也就等于說，我們放弃其内部組織的研究而只看其对于目的的外部适应。那末，我們所看到的就是草乃是牲畜所需要賴以生存的手段，而牲畜同样是人需要賴以生存的手段，但是我們并不明白人在事实上要生存，究竟何以是必需的(如果我們心目中的人类实例比方是新荷兰人或者是拉丁美洲島上的土人〔Feuerländer〕，这个問題就不大容易答复的了)，在那时，我們这样就得不到任何絕对的目的。恰恰相反，这一切的适应都是要依据一种条件，而这条件离我們越来越远而一直到可望而不及的天边。这种条件乃是无条件的条件——作为一个最后目的的这个东西的存在——作为这样的一个条件来說，它完全是处在物理目的論世界研究范围以外的。但是，既然是这样，那末这样的一个东西也就不是一个自然目的，因为它(或者說它的整个类)是不得作为自然的产物看的。

所以只就物质是有机的来說，它才必然导致它作为自然目的这个概念的，因为这样它才具有同时是特别的而又是自然产物这种形式的。但是，到了这里，这个概念也就把我們导至整个自然作

为按照目的的规则的一个系統这个观念，而按照理性的原理，自然的整个机械作用又得要从属于这个观念——至少是为着以这个观念来考查自然的现象这个緣故。理性的原理乃是理性能够只作为主观的原理来使用的，也就是作为准則来使用的：作为准则的就是，世界上任何东西都是对某东西有用的；世界沒有什么东西是无用的；当我們把事物作为整体来看时，自然在其有机的产物中所对我們提供的例子，使我們有权利，其实并鼓动我們，从自然和它的规律只是指望看见有目的的东西。

显然这是一条原理，不是为确定性的判断力所应用，而是为反思的判断力所应用的。它是制約性的而不是組織性的。我們从它所得到的乃是一条綫索，在自然事物的研究中来指导我們的。这条原理引导我們考虑事物是在其对于已經給予出来的确定之根据的关系上，而且是在一种新的一律性的光亮下的，并且它帮助我們按照另外一条原理，即最后原因的原理，来推进自然科学，然而并不妨碍物理的因果作用的机械作用原理，而且这条原理对于任何按照着它而被鉴定的东西是否自然故意的一种目的这一点，是毫无表示的：那就是說，草是否为着牛，为着羊而存在，这些以及其他的自然东西是否为着人而存在，这条原理是毫无表示的。乃至对我們是討厌的东西，而且在特殊的关系上是反乎目的的东西，我們最好也是从这个观点来考虑。例如我們可以說，在人們的衣服头髮和床鋪里折磨人的害虫也可能是自然的一种聪明办法，对于清洁的激励，这本身也就是保持健康的一种重要手段。又如使美洲未开化的地方对于那些野蛮人成为这么不可忍受的那些蚊和其他刺人的昆虫，可能是一些刺激物驅使这些不发达的人来把湿地的

水排去，使阳光进入塞住空气的密林里，而使他們这样做并使他們耕地，就叫他們的住处变为更合卫生。乃至人看来在他的內部机构里面反乎自然的东西，在这些路綫上来对待，也提供对于事物目的性的安排一种饒有兴趣的、并且有时是乃至有益的展望，这是从一种物理的观点而离开这种原理的单純硬干的研究所不会叫我們得到的，有些人說，有條虫的人或兽，得着條虫是作为一种弥补来补偿他們生命器官的某种缺欠的，现在我就同样要問，人孰无梦，虽然我們很少是記得我們所梦的是什么，那末，梦是否也是自然适应目的的一种部署呢？因为在身体的一切膂力都是松弛的时候，就可利用梦来通过想象力和它所发揮的巨大活动，作为在內部刺激生命器官——想象力所发揮的活动在这种状态中一般是上升到心理的激动的，看来这就是何以在那些晚上吃飽一肚子的东西才去就寝的人，入寐以后，当刺激是最需要时，通常想象力是比較更活跃。所以我认为，如果沒有这种內部的刺激力和使我們埋怨做梦的那种令人疲倦的不安，而事实上梦却是大概有医疗力的，那末甚至在健康的一种良好的状态里，梦就会等于生命的完全熄灭的。

一經为有机体里面实际上对我們呈现出来的自然目的所支持的对自然的目的論鉴定，使我們能够形成关于自然目的的一个巨大的系統这个观念，那时我們就可以从这种观点来甚至看自然的美了，这种美乃是自然和我們从事于抓住并且鉴定自然所出现的东西的认識能力的自由活跃的一致。因为那时，我們就可以把自然的美看为自然在其整体作为一个系統（人也就是这个系統的一部分）的一种客观目的性了。我們可以把它看为自然給与我們的

一种好意①，因为除了給与我們以有用的东西之外，它还这样大量地分送美和魅人的力量，而为着这，我們就可以热爱自然，正如我們由于它的广大无边而以尊重的态度来看它那样，而且我們在这样的静观中不禁觉得自己也崇高起来——正如自然恰恰心中有这种意思才建成它的华丽舞台并加以裝飾的。

我們在本节里所要說的不过是这样：一經我們发现在自然里面有一种产生这样产物的能力而这些产物是我們只能按照最后的原因这个概念才能思維的，那时我們就前进一步。甚至（或者关于它們自己，或者关于它們所处的关系，无論是怎样有目的的），但不一定要我們超出盲目有效原因的机械作用而寻求它們靠以成为可能的某其他原理的产物还是可以合理地被鉴定为形成目的系統的一部分的。因为我們从而出发的观念，在我們考虑它的基础时，已經就导至感官世界以外的，而在那时，这个超感性原理的統一性，就必須作为不只对于自然物的某些品种是有效，而是同样对于整个自然作为一个系統有效的。

第7(68)节　目的論原理作为自然科学的一条固有原理来考虑

一門科学的原理可以是这門科学所固有的，那末就称为內属

① 在审美这部分里曾有过这个說法：我們是以好意来看自然的，因为我們对于它完全是自由的（沒有考虑利害关系的）形式是感觉愉快的。因为在这种单純鉴賞的判断里，并沒有考虑到任何目的是这些自然美所为着它而存在的：它們的存在是为着在我們里面引起快感，抑或是不管我們作为目的的。但是在目的論的判断里，我們是注意到这种关系的；因而我們就能看它为自然的好意，它才傾向于显示出这么多的美好形式来促进我們的文化。——原注

的原理(principia domestica),它們又可依据只能在那門科学以外有其保証的概念的,而就是外来的原理(peregrina),含有后一种原理的科学是以补助的命题(lemmata 补題)为其学說的依据的,那就是說,它們从另一門科学借来某概念而和这个概念一起就有了一种部署的根据。

每門科学都有其自己应有的系統;我們在这門科学里面按照原理来构造,因而按照技术来进行,这还是不够的,我們还須按照建筑术把它作为一座单独独立的大厦来进行工作。我們必須把它作为一个独自存在的整体来对待,而不是作为另一座大厦的一个边房或一部分——虽然我們后来是可以筑一条走廊从一部分到另一部分互通往来的。

所以,如果我們把上帝这个概念引入自然科学的范围里去,为着使自然的目的性可以理解而补充自然科学,而这样作了以后,如果我們又轉过来用这种目的性来証明有一个上帝,那末自然科学与神学都同时丧失一切原有的实质了。这种騙人的从一方到另一方的穿来穿去,就使两方都陷入于不明不白,因为这样一来,它們的界綫就是重叠的了。

自然的目的这个說法,本身是足以避免这种混乱而防止我們把自然科学或者它所提供为它的对象,有一种目的論的鉴定的机会,来与上帝这种瞑想混为一談的,因而也防止和从神学得出的东西混为一談。切不可认为这样做是无关大体的,就是把上述的說法和自然的部署中的神的目的混为一談,或者輕輕混过自然中神的目的这种說法,作为对于一个虔誠的人是更适当、更合宜的,因为以为不管我們是怎样說,归根結蒂我們总得要从一位聪明的宇

宙創造者得出自然中这些有目的的形式的。与此相反，我們必須小心謹愼地只限于正正表明我們所知而并不加多不減少的那个名詞，就是自然目的这个名詞，因为在我們达到自然本身的原因这个問題以前，我們在自然里和在它的种种产生过程的进行里，发现自然中按照已知的經驗规律所产生的这些有目的的产物的实例。自然科学必須按照这些規律来鉴定它的对象，因而它必須在它自己里面寻找按照目的的規則的这种因果作用。所以自然科学必不得越过它的范围以外，以致把一条其概念是沒有經驗能与之相称而在自然科学还沒有尽其所能之先我們沒有权来冒险地提出来的原理，作为一条內属的原理引为己用。

驗前可以証明，因而无需任何經驗的加入而按照普遍的原理就显示其可能性的自然原有的性质可能含有技术上的目的性的。可是由于它們是絕对必然的，就不能以之归于自然的目的論。自然的目的論构成物理学的一部分，而是一种可以用来解决物理学問題的方法。算术的类比和几何的类比，这些也是普遍的机械规律，不管它們把看来是好象完全不相連属的各种规則在一单条原理上統一起来这点是如何不可思議而值得我們贊美的，但是不能因之就算作物理学中解释的目的論根据。在一般自然事物的目的性这种普遍理論中，它們是值得加以检查的，但是，如果是这样的話，这就是一种要归于另一門科学，即形而上学的理論。它不会构成自然科学的一条固有的原理；然而談到有机体所呈现出来的自然目的的經驗规律的时候，使用目的論的判定作为一条关于特別一类的对象的自然科学的原理，就不只是可容許的而且甚至是不可避免的了。

为了严格保持在它自己的范围內，物理学对于自然目的是有意的或无意的目的这个問題，完全置之不理，因为談到那个問題就是干涉到与己无关的事情，也就是干涉到形而上学的事情。[事实上确]有一些对象，其唯一的說明是按照自然規律的，而这些自然規律是我們除了采取目的的观念作为原則外，是无法想象的，有一些对象，就其本来具有的形式来說，而且所看到的只是它們的內部关系，只有这样才是可識知的，那就够了。誠然在目的論中，我們談到自然，好象它的目的性是有意的东西。但是为要避免絲毫想把什么在物理学里面沒有地位的东西即超自然的原因和我們的知識来源混同起来这种嫌疑，凡是在我們談到計划时，我們都同时把这計划归之于自然，也就是說归之于物质。在这里是沒有誤解的余地的，因为很明显，沒有人会把計划在这詞的应有意义上归之于无生命的质料的。所以我們实在的意思乃是要指出在这里所用的計划这个詞，只是表示反思的判断力的原理，而不是表示确定的判断力的原理，因而它并不是想要引入因果作用的任何特别的根据，而只是要在按照机械規律进行探討这种方法之上，加上另一种探討的方法，使得可以弥补那以自然一切特殊規律为其对象的經驗研究的前一种方法所不足之处，这样来帮助理性的使用。所以在我們把目的論应用于物理学时，我們完全正当地談到自然的智慧，节約，远虑与慈善，但是在这样做时，我們并不把自然变为一种有理智的东西，因为那是悖理的；我們也不敢把另一存在者，即有理智的存在者，放在自然之上作为它的建筑师，因为那是过份的(Vermessen 太过大胆的)①。与此相反，我們的唯一意图乃是用这

① 德語 Vermessen 这詞是一个很好的詞，意思极为丰富的。我們作出一个判

种方法，由我們自己在理性的技术使用上的因果作用作类推而指出一种自然的因果作用，为要不致忘記按着来探討某一些自然产物的那条规則。

那末，何以目的論通常又不形成理論的自然科学之一特别部分而归于神学作为一种前序或过渡呢？其所以这样做，是为了使自然机械方面的研究，紧密依附着我們所能使之受到我們的观察或实驗的东西，以致我們自己能够像自然那样把它产生出来，或者至少按照与自然相似的规律把它产生出来。因为只对于我們能按照我們的想法作出而完成的东西，我們才是完全看透的。但是作为自然內部目的的有机体，是无限地超出我們通过艺术而作出与有机体相类似的表现之一切能力的，至于被认为是有目的的这种自然的外部調节如风雨等，固然是物理学所研究其机械作用的，但是这些东西对于目的的关系，就这关系是意味着必然附属于一个原因的条件来說，是物理学所完全不能显示出来的。因为連結中的这种必然性，完全和事物的原来所有的性质无关而是关于我們概念的联系的。

断时，可能忘記了去清查我們知性能力的限度、結果，这个判断可能有时候听起来是很謙虛的，然而它是十分冒昧的，而且实在是很不客气的。大都我們以計划放在創造和保持的工作底下，从而企图抬高神的智慧的这种判断，其实是为着使我們个人的巧妙智力的聪明得到名誉的，是属于这类型的。——原注

第二部分 目的論判断力的辯証論

第8(69)节 判断力的二律背反是什么

确定性的判断力并不以之作为它自己的独立属性而具有任何原理是对象的概念所以为根据的。它并不是一种自律(Autonomie);因为它只在所与的规律或概念之下作为它的原理而进行包攝。正是为着这个緣故,它并不遭受任何从它固有的二律背反或它的原理的冲突而来的危险。所以包含着在范疇之下进行包攝的条件的先驗判断力不是独立有制定规律能力的(nomothetisch),它只詳細說明感性直观的条件,而这些条件就是要按照着来給一个作为知性规律的所与概念提供其实在性,也就是使它有其用途的。在履行这种职务时,它絕不致于陷入一种內部不統一的状态,至少是在原理上不致这样。

但是反思的判断力是要包攝在一条还沒給与出来的规律之下的。所以事实上它只有一条对于对象反思的原理,而关于这些对象,我們客观上完全沒有什么规律,或者說完全沒有对象的概念,足以用为一条原理适合于在我們面前的一切特殊事例的。可是由于沒有原理就不容許有认識能力的使用,所以反思的判断力就必須在这样的情况之下作为它自己的原理。然而由于这种原理不是客观的而又不能提出任何对于对象认識的根据,为着包攝而是足够的,所以它就必須在我們认識能力的有目的的使用上,也就是在

对于特种对象的反思上，用作一条单純主观的原理，所以反思的判断力就有它适用于这样一些情况的准則——事实上这些准則是需要来得着关于在經驗中发现的自然规律的知識的，而且是意在帮助我們来达到这些概念，即令是理性的概念，只要它們是为着在自然的规律中来得到认識自然单純这个目的所絕对需要的。在反思判断力这些必需的准則之間可能发生冲突，而其結果就是二律背反。这也就提供了辯証的根据；如果这些互相冲突的准則之中，每一条都是在我們认識能力的本性里有其基础的，那末这种辯証便可称为一种自然的辯証，而就形成一种不可避免的幻相，揭露它，解决它，使它不致迷惑我們，就是批判哲学的責任。

第9(70)节　关于这种二律背反的闡述

在处理自然作为外感官对象的集合体时，理性所能依賴的规律，其中有些是知性在驗前对自然规定的，而又有些是能通过发生于經驗中的經驗性确定，有其不定的扩充的。因为关于知性驗前规定的那些规律的应用，也就是关于一般物质自然的普遍规律的应用，判断力是不需要反思的任何特別原理的；因为在那里，它是能确定的，其客观原理是知性所替它准备好的。但是关于我們只能通过經驗而变为熟悉的特殊规律，其多种多样性有这么大的幅度，以致判断力单純为了追求一条规律或者为了在自然的现象中找出一条规律来这个緣故，就必須成为自己的原理。因为，如果它甚至希望能得到根据于自然的彻底一律性的前后一致的經驗知識，也就是希望有自然在其經驗规律中的統一性，它就需要这样一条规律作为指导綫。然而从特殊规律的这种不必然而然的統一性看

来，事情可能是这样发生的，就是判断力在其反思中是按照两条准則而活动的，其一条是它在驗前从单純的知性得来的，而其他一条是为那些按照一条特殊原理而作出对于有形体的自然与其規律的鉴定，因而是引起理性的活动的經驗所激起的。那末結果就是，这两条不同的准則显然是完全不能协調的，而辯証就发生了，使得判断力关于它的反思的原理陷入于混乱之中。

这样的反思的**第一条准則**就是这个**正題**：物质东西与其形式的所有产生都是必須按单純的机械规律鉴定才有其可能的。

其**第二条准則**就是这个**反題**：有些物质自然的产物是不能按单純的机械规律鉴定为可能的（那就是为了作出它們的鉴定，需要有完全不同的因果律，也就是需要有最后原因的规律）。

如果这两条研究的制約性原理，变为对象本身可能性的組織性原理的話，它們就会讀为：

正題：物质东西的所有产生都是按单純的机械规律有其可能的。

反題：这样的东西的有些产生按单純的机械规律是不可能的。

在这种后面的形式上，作为确定性的判断力的客观原理，它們是相互矛盾的，因而两者之一必然会是假的。但是那就会一定是二律背反，虽然不是判断力的二律背反，而反为是理性的立法中的一种冲突。但是理性是不能証明这两条原理的这一条或那一条的：理由就是我們不能按照自然的单純經驗规律而有什么驗前能确定的原理。

另一方面，就反思判断力的那些准則开始摆出来那样来看，我們看到它們事实上并不含有什么矛盾的。因为如果我說：我必須

按照单純的机械规律来鉴定一切在物质自然里面的事件的可能性，因而也这样来鉴定一切作为它的产物看的形式，我幷不就是肯定它們只在这种方式上才是有其可能，就是說，排斥任何其他种的因果作用的。与此相反，这种說法只是要求指出，我在任何时候都应該按照自然的簡单机械作用这条原理来反思这些东西，因而就应該本着这种原理来尽力推进我的研究，因为除非我把这条原理作为钻研的根据，就完全沒有在其眞正意义上的所謂关于自然的知識。可是这幷不在应該要使用第二条准則的时候而妨碍其使用——那就是說，在有些自然的形式的情况下(而且有了这些实例，也在整个自然的情况下)，我們在反思到它們时，是可以跟着一条原理的綫索来进行，而这条原理是根本不同于用自然的机械作用来說明事情的，那就是跟着最后原因的原理的綫索来进行。因为在这样做时，幷沒有废除了按照第一条准則的反思。相反，我們是要尽其可能来紧紧地跟着它的。而且也幷沒有說，所說的那些形式，按照自然的机械作用，是不可能的。它只是主张，人类理性固执着这条准則而在这些路綫上进行，不管它对于自然规律的知識能够增加多少，可是永远不能替构成一个自然目的的特別性格的东西，发现絲毫的基础。这就使得在自然自身的未知的內部基础里，同时存在于同一东西里面的物理机械的联系和有目的的联系，能否在一单条原理里面結合起来这个問題，仍然沒有得到解决的；只是我們的理性不能够把这两种联系統一在这样的一条原理里面，以致其結果就是我們的判断力依然是反思的，而不是决定性的，那就是說，它是在一种主观的根据上活动，而不是按照一条在事物的固有性质里的事物可能性的客观原理来活动的，因而它就

不得不想到另外一条原理，不同于自然的机械作用作为自然中某些形式的可能性的根据的。

第10(71)节　上述二律背反解决的前言

我們是完全不能証明按照自然的簡单机械作用是不可能有有机的自然产物的产生的。因为我們关于自然的特殊规律的无限多种多样性，是不能看得到其最初的內部根据的。由于这些规律只是由經驗而知道的，所以对于我們来說，它們是可以不必象这样的，因而我們就絕对不能达到一种自然的可能性的內部的彻底充分的原理——这是处在超感性的东西里的原理。但是自然的生产能力对于我們鉴定为按照目的的观念而形成或联系起来的东西，是否也能胜任，正如它对于我們认为在自然方面只需要有机械的作用的东西能胜任一样呢？或者可能是这样的，就是事物在事实上乃是眞正的自然目的(象我們必須是这样鉴定它們那样)，而就它們是这样的說来，是以完全不同的一种原始的因果作用为其基础的，这种因果作用不能是在物质自然里或者是在它的智性基质里包含着的东西，而是一个知識体系的知性的因果作用？[上面所說的就証明]关于这些問题我們的理性是絕对不能提供任何消息的，因为談到因果作用的概念，如果这种概念是要在驗前詳細說明白的話，我們的理性是有很大的限制的。但是，同样是确实而不可置疑的是，对于我們的认識能力来說，自然的单純机械作用，也不能对于有机体的产生提供任何說明。所以，就反思判断力說来，这条是完全正确的原理：就事物按照最后原因的明白显出的联系来說，我們必須想到一种和机械作用不同的因果作用，那就是按照目

的而发生作用的一个世界原因，也就是一个有理智的原因——不管就决定性的判断力来說，这条原理是多么輕率而且不能証实的。第一，这条原理乃是判断力的簡单准則。它所含有的因果作用概念乃是一个单純观念，我們对它是不能让步說它有实在性的，而只是利用它来指导反思，这种反思总是等待着有机械解释的可能而絕不迷失感官世界的道路的。其次，这条原理又是会成为理性所规定的，而判断力得要遵从而以之确定其自己的一条客观原理。但是这样一来，反思就离开感官世界而迷失在超感性的境界里，可能失去其方向的。

所以，严格的物理或机械說明方式的准則和目的論或技艺說明方式的准則，这两者之間的表面上的二律背反是根据这一点的，就是我們把反思判断力的原理和确定性的判断力原理混淆起来。我們把前一条原理的自律錯作后一条原理的他律看，而前一条原理只是对我們的理性关于特殊經驗规律的使用在主观上有效，其后一条原理是要符合于知性所給与的普遍或特殊的规律的。

第11(72)节　对待自然目的性的各种思想体系

从来沒有人对于这条原理的正确性曾发生过疑問的，就是在判定自然中某些东西时，也就是在判定有机体与其可能性时，我們就必須按照最后原因这个概念来进行判定。甚至在我們所需要的不过是一条指导綫，用来叫我們通过观察而变为更熟悉这些东西的性格，而并不深入到关于它們的最初来源的研究，[上述的]这样一条原理还是公认为必要的。所以問題只能是，这条原理只是主观上有效，就是說，是判断力的单純准則，或者是自然的客观原理。

依后一种說法，就会还有另一类型的因果作用属于自然而在其机械作用和簡单的力学规律以外的，也就是最后原因的因果作用，是自然原因(力学的各种力)所要从属只作为中間的原因的。

我們对于这个思辯的問題或者說課題，尽可不必有什么答案或解决。因为如果我們滿足于在自然的单純知識的范围以內的思辯，就人类的力量所能达到的限度来說，为着自然的研究以及探查其最深邃的奥秘，上述的准則是很够用的。所以事情必須就是，理性叫我們有点觉得到，或者是可以这样說，自然給了我們一种暗示，因而就引起我們认为，借助于最后原因这个概念，我們可否前进一步而超出自然以外，把自然和原因系列的最高点联系起来？何以不放弃自然的研究（虽然我們所研究的还沒有进行到那么很远的程度），或者至少暂时把它擱置在一边，而首先試試看、自然科学中这个外来者，即自然目的的概念，把我們引导往哪里去？

正在这一点上，上述的无可爭辯的那条准則，就和敞开爭論的广大場所的問題結合在一起了。因为有人就可以硬要說，自然目的性的联系証明了为自然有一特种因果作用的存在。也可能有人要激烈地爭論說，就其眞正的性质来說，而且按客观的原理来說，这种联系反为和自然的机械作用是同一的，或者是依靠同一个根据的，虽然在許多自然的产物的情况下，这个根据每每是埋藏得很深，使我們的研究不能发现的。因此，就象所爭論的那样說，我們就求助于一种主观的原理，即艺术，或者說按照观念的因果作用，以便按照一种类比，把它引用为自然的根据——这是一种权宜的办法，在許多情况下是行之有效的，在有些情况下象是失敗的，但是在任何情况下，都不能使我們有权来把一种不同于按照自然机

械规律的因果作用的操作方式引入自然科学中去。现在，在我們由于在自然的产物中发现目的的这种暗示，就拿技术(Technik)这个称号給与这种程序，或者說自然的因果性操作这个时候，我們提議把这种技术分为是故意的(technica intentionalis)和不是故意的(technica naturalis 即自然的)。其前者是要表达这种意思的，就是要认为自然用最后原因来产生的这个能力，是一特种的因果作用；其后者的意思就是，这种能力归根到底是和自然的机械作用同一的，而和我們人为的概念与其规则的凑巧一致，乃是我們鉴定这种能力的一种单純主观的条件，而这样就誤解为自然生产的特别方式。

现在談到那些企图在最后原因这点上来說明自然的思想体系时，我們就不会不看到，它們全都是毫无例外地以独立的方式来相互辯駁的。換句話說，它們所爭論的乃是关于事物可能性的客观原理，而不問这种可能性是由于故意地或只是无意地活动着的原因的，而且幷不辯駁那只凭这所說的有目的性的产物的原因来进行判定的主观准則。在后一种情况下，不同种类的原理是还可以調和的，而在前一种情况下，矛盾对立的原理是互相取消而且是相互不一致的。

关于自然的技术，就是关于自然按照目的的規則而生产的力量，是属于两类的：自然目的的观念論(Idealismus)和自然目的的实在論(Realismus)。前者主张自然方面的一切目的性都是无意的；后者主张有些目的性，即有机体的目的性，是故意的。从后者可以推論出这个根据假設的后果，就是說，自然的技术，在其关于它一切其他产物对于整个自然說来这点上，也是故意的，也就是說

是一个目的。

1. 目的性的观念論(我在这里一直是指客观的目的性說的),要就是偶然性(Kasualität)的体系,要就是自然在其产物的最后形式的确定这种宿命論(Fatalität)。前一种原理是談到物质对它的形式的物理基础的关系的,就是談到力学规律的;后一种原理是談到物质对于物质的超物理基础以及整个自然的关系的。以之归于伊壁鳩魯和德謨克利特的偶然性体系,按其字义的解释,显然是这么悖理,我們就毋須去討論它了。宿命論的体系就不同。它的倡导人一般认为是斯宾諾莎。虽然表面上看来是时代更早的,而其所依据的超感性的某东西,因而我們是不能深入去认識它的。反駁它是不这么容易的:其理由就是,它关于那原始存在者的概念是完全不可理解的。但是这么多是清楚的,就是依这个体系說来,世界中有目的的联系必須看为是无意的。因为,虽然它是从一个原始的存在者得出来,但是它不是从这个存在者的理智得出来的,因而就不是从它的方面的任何計划得出来的,而是从这个存在者的本质的必然性,而且是从那个本质流露出来的世界統一性,得出来的。因之就也很清楚,目的性的宿命論也就是目的性的观念論。

2. 自然目的性的实在論也是:要就是物理的,要就是超物理的。前者把自然目的基于一种有意活动的能力之类似物上,就是基于物质的生命——这种生命或是物质所固有的,或是为一种內部有生气的原理,或者說世界灵魂,所賦予它的。这就称为物活論(Hylozoismus)。后者是从宇宙的原始来源取得其这样的目的的。这种来源是它看作一种有計划生产的有理智的存在者——或者說

在本质上而且基本上是有生命的。这就是有神論(Theismus)①。

第12(73)节 上述各体系沒有是做到它声言要做的

上述一切体系的目的与对象是什么呢？就是要說明我們关于自然的目的論判断，而因之就采取两条路綫之一。一方是否定这些判断的眞实性，因而就評述它們为(作为艺术表现出来的)自然的观念論。其他一方則承认这些判断的眞实性，而且說是要按照最后原因的观念来証明一种自然的可能性。

1. 坚持自然中最后原因的观念論的一些体系可分为两类。其一类确是承认这些原因的原理是有其按照力学规律的因果作用的(自然的东西是因这种因果作用才有其目的性的存在的)。但是它否定这原理是有其有意性(Intentionalität)的——那就是說，它否定这种因果作用是有計划地决定为是为着它的这种有目的的生产的，換句話說，目的就是其原因。这就是伊璧鳩魯所采用的解释。它完全否定而且废除了自然的技术与自然的单純机械作用这两者之間的区别。它承认盲目的机会作为解释，不但是关于所产生的产物和我們的概念相一致，因而是关于自然的技术，乃至关于这种发展的种种原因按照力学规律的确定，因而也关于这种发展

① 从而可见，象在純粹理性的大半思辯的事情上，哲学的学派，在独断的主张上，通常对于摆在它們面前的問題是千方百計来得到解答的。例如在自然目的性这种情况下，时而是試图用一种无生的物质，时而是一个无生的神，时而是一种有生的物质，时而又是一个有生的神。我們唯有在必要时，放弃这一切客观的主张，而在其对于我們的认識能力的单純关系上，推敲我們的判断。象这样做，我們就可替它們的原理得到一种有效性，即使不是独断的，还不失其为准則的有效性，而对于我們理性的可靠使用是足够的。——原注

的机械作用。于是沒有东西得到解释，乃至我們目的論的判断中的幻相也得不到解释，因之其中的所謂观念論也完全沒有得到充分的証实。

斯宾諾莎作为其他一类的代表，企图用完全不容許这样的目的被看为是产物这种方法，来使我們免致追求自然目的可能性的根据而剝夺了这种观念的一切实在性。毋宁說自然目的乃是一个原始存在者里面固有的偶性。斯氏說，这个原始存在者乃是自然东西的基质，而关于自然的东西，因之他就不以因果作用归之于它，而只以其潛在归之于它。由于有这个存在者和作为它的固有偶性的一切自然东西这两者的无条件必然性，斯氏才保証自然形式有其一切目的性所需要的根据的統一性，但是在他这样做时，他也就剝夺了那些形式的不必然性，而沒有这种不必然性，到达目的的統一性是不可想象的。在取消了这种統一性时，他也就取消了計划的一切痕迹而使自然东西的原始根据失去一切的理智。

但是斯宾諾莎的学說并沒有做到它所要做的。它原来是要提供自然东西有目的的联系以其解释（这种联系是它所不否认的），而叫我們只去注意那些自然东西所屬的主体的統一性。但是即令我們同意它的世界上諸事物都是具有存在的这种方式的，而这样的本体論的統一性也不就是目的的統一性，并且絲毫不使它成为可理解的。其实目的的統一性乃是完全特別一种的統一性。它并不从事物在一个主体里面的联系，或者从世界諸事物在一个原始存在者里面的联系，而就能推論出来的。恰恰相反，它强調地意味着对于一个具有理智的原因的关系。即使一切事物都全在一个簡单的主体里統一起来，然而这样的統一性永远不会显出一种有目

的的关系，除非是把这些事物理解为，第一，是这个实体作为原因的結果，而，第二，是它由于它的理智而作为原因的結果。沒有这些形式上的条件，那末一切統一性都是自然的单純必然性，而且在它还被归之于我們表现为互相外在的事物的时候，一切統一性也都是盲目的必然性了。但是，如果經院哲学家所称为事物的先驗完善性（这是对于事物原来应有的本质說的完善性，而按照这种完善性，一切事物都在其里面原来就有了成为它們应該是那样的，而不成为另外一种样子的东西所需要的一切条件）要称为自然目的性的話，那末我們只是拿名詞作儿戏而不是用概念了。因为如果一切的一切都必須认为是目的，那末作为事物和作为目的，就是同一个事情，所以归根到底，就沒有什么东西是特别值得表象为目的的了。

这就叫我們看得很淸楚，斯宾諾莎把我們自然目的性这种概念，归結为我們自己依存于一个无所不包的，虽然同时也是簡单的存在者里面这种意識，而在那个存在者的統一性里面来寻找目的性的形式，其意向所在，必然是要主张目的性的观念論，而不是主张目的性的实在論的。但是乃至这点也是他不能够成功的，因为这个基体的統一性的单純表象，是絕不能产生这个观念的，纵然这种产生說是非故意的。

2. 那些不但主张自然目的的实在論而且还想要甚至加以說明的人們，认为他們能够发见一种特别类型的因果作用，就是有意发生作用的原因的因果作用，至少是他們认为他們能够看见这种因果作用的可能性——因为除非是这样见到了，他們是不能着手来作出其說明的尝試的。因为甚至最大胆的假設，也必須依靠其

所假定的基础的可能性，而这种基础的概念，又必須是为它的客观实在性所能够保証的。

但是一个有生命的物质这个可能性是完全不可想象的。它的概念本身就含有自相矛盾的，因为无生命和惯性是构成物质的本质特征的。那末，在支持大宇宙中自然的有目的性这个假設，如果是要求助于一种赋有生命的物质的可能性和作为一种动物来看的整个自然的可能性，这种可能性也只能在小宇宙的自然机构中經驗所明白显示的限度內，极度謹愼地来使用。这种可能性是决不能在驗前看出的。所以，如果有机体的自然有目的性，得要从物质的生命得来，而这种生命又只能在有机体中被认識到，因而沒有这种經驗，也就不能形成其可能性的概念，那末在这种說明中必然是有一个恶性循环的了。因此，物活論是沒有履行其諾言的。

有神論毕竟也同样不能独断地奠定自然目的的可能性的基础，作为目的論的解决方法。可是它解释自然目的的根据，却胜过其他的解释根据一筹，就是它以理智归之于原始的存在者，就采用了把自然的目的性从观念論拯救出来的最好方法，而且引用了一种有意的因果作用，来說明这种目的性的产生。

因为有神論首先得要好好地証明物质中目的的統一性是自然单純机械作用不可能的結果，而使确定性的判断力得到滿足。不然的話，它就沒有权利断然地把它的根据放在自然之外而在自然之上。但是最多我們也不过达到这点而已，既然这种机械作用本身的最先的內部根据是我們所看不到的，而我們的认識能力又都是这样的有其原有的性质与限度的，我們就不能在任何方式上想在物质里面来发现确定的目的关系的原理。反之，我們沒有其他

的方式来鉴定自然的产物作为自然目的，唯有这个方式，就是依靠一个最高的智慧作为世界的原因。但是这却不是确定性的判断力的根据，而只是反思判断力的根据，而且它是絕对不能授权給我們来作出任何客观的断言的。

第13(74)节　不能独断地来处理自然的技巧这个概念，原是由于不能說明自然的目的

即令是把一个概念从属于一个經驗的条件的，可是如果我們是把它看作包含在所說的对象的另一个概念之內的，我們仍然是独断地来处理它的，由于这个概念是构成理性的一个原理的，而且是按照着这个原理来确定它的。但是，如果我們只在于它对于我們的认識能力的关系上，因而也就是在它对于我們思維它的种种主观的条件的关系上来看待它，而并不企图关于它的对象作出任何决定，那末我們就只是在批判上来处理这个概念。所以概念的独断处理就是对确定性判断力的有权威的处理，而批判的处理只是对于反思判断力才是有权威的一种处理。

那末，一个事物作为自然目的这个概念乃是一个概念，它把自然包攝在一种因果作用之下，而这只能借助于理性才能着想的，因而这种包攝是为着使我們按照这条原理来判定在經驗中关于这个对象所給予出来的是什么。但是为了对于确定性的判断力独断地来使用这种概念，我們首先就得要能确信它的客观实在性，因为不然的話，我們就不能把任何自然的东西包攝于其下。可是，一个东西作为一个自然目的这个概念，一定是在經驗上受着条件限制的一个概念，那就是說，只有在經驗中給予出来的某些条件之下才成

为可能的一种概念。然而它又不是从这些条件抽象出来的，而与此相反，乃是在估計这个对象之中只是按照理性的原理才有其可能的，既然是这样的一条原理，我們就不能洞悉它的客观实在性，那就是說，我們不能看到与之适应的对象是可能的。我們不能独断地奠定它；而且我們并不知道它是否一个純然邏輯牵强附会的东西，一个客观上空洞的想法(conceptus ratiocinatus)，或者是一个合理的概念，对知識提供其基础而为理性所証实的（conceptus ratiocinatus)。因此，不能为了确定性的判断力来独断地处理它。換句話說，不但是不可能来决定作为自然目的看的自然东西，为它們的产生，是否需要完全特别一种的因果作用，也就是一种有意的因果作用，而且这个問題本身也就是完全不应該提出来的。因为一个自然目的这个概念，以其客观实在性来說，是理性完全不能証明的，意思是說，它并不是确定性的判断力的組織性的东西，而只是对反思判断力的制約性的东西。

从下面的考虑就可以明白它确是不能証明的。它既然是一个自然产物的概念，它就是含有必然性的。可是它在作为一个目的看的同一个东西里面，又含有在这个对象的形式里面的关于自然的純然规律的伴随着而来的一种不必然性。因此，它如果想要逃避自相矛盾，就要除了包含着这东西在自然中的可能性的基础之外，还包含着这个自然本身的可能性的基础，以及它涉及到的某一个不是在經驗上能識知的自然的东西之可能性的基础，也就是要涉及到某超感性的东西，所以就涉及到我們完全不能識知的东西了。不然的話，在判定它的可能性时，我們就毋須在一种不同于自然机械作用的因果作用的那种因果作用的亮光下来估計它了。因

之一个作为自然目的的东西，其概念如果是从理性来看，对于确定性的判断力說来，是超經驗的（原德文 überschwenglich，一般作“过度”讲），虽然对于反思判断力来說，它关于經驗的对象可能是內在的（immanent）。因此，不能为着确定性的判断力而替它取得客观实在性。所以我們就能理解，何以一向計划着来对自然目的或者对自然整体的概念进行独断处理的一切体系，其前后一貫性与統一性是通过最后目的而得到的，都不能用它們的客观肯定或客观否定来决定什么。因为如果事物是包攝于一个只是还成問題的概念之下的，那末隶属于这种概念的綜合述項——例如在所考虑的这个情况下，我們所认为是为着那个东西的产生的这个自然目的乃是有意的抑或是无意的——必然关于对象产生同样是成問題的判断，不管所产生的判断是肯定的或者是否定的，由于我們并不知道我們所判定的东西是有抑或是无。通过目的的因果作用的概念，也就是艺术的目的的概念确是有其客观实在性的，正如按照自然机械作用的因果作用的概念有其客观实在性一样。但是一种遵循目的的规則的自然因果作用这个概念，尤其是截然不能在經驗中对我們給予出来的这样一个存在者的概念——即被看作自然的原始来源的这个存在者的概念——固然毫无疑問是可以为人所思想而沒有自相矛盾的，可是用来作出独断的确定性的論断，是沒有好处的。因为既然它是不能从經驗抽取出来，而且又是对于經驗的可能性不必要的，那末就无从給它的客观实在性以任何保証了。但是，即令能够保証这点，我又怎能把那确定为神的作为的产物，列入自然东西之数？因为使我們需要訴之于不同于自然的一种原因的，正是由于自然的不能按照其原有的规律产生这样的东

、

西出来。

第14(75)节 自然的一种客观目的性乃是为反思判断力所使用的一条理性的批判原理

但是說自然某些东西，乃至整个自然的产生，只是通过某一种原因的作用才有其可能的，这种原因在确定其自身来动作时是有意的，这是一回事。如果說，由于我的认識諸能力的特殊性质，我的能够判定那些东西与其产生的可能性，只是用設想有一个有意动作的原因这个方法，因而所設想的存在者，其生产作用是类于一种知性的因果作用的，这就是完全另一回事了。在前一种情况下，我所要作的乃是关于对象确定某东西，而我就不得不証明我所假定的概念的客观实在性，在后一种情况下，理性按照我的认識諸能力的特別性格和它們的幅度与限度所加上的不可少的条件，确定我的这些能力的用途，如是而已，而无其他。所以其第一条原理乃是为确定性的判断力来使用的一条客观原理。其第二条原理乃是一条主观原理，只是为反思判断力使用的，因而是理性所规定的反思判断力的一条准則。

其实，如果我們想要用继續不断的观察进行对自然的研究，即令只是对自然的有机产物的研究，我們也无法擯弃一种意图作为其基础这个概念的必然采用。因之在这个概念里面，我們就有了一条准則，是我們理性在經驗上的使用所絕对必需的。但是一經自然的研究的这样一个指导为我們所采取而其适用又已証实，那就很明显，我們至少也得要在自然作为整体看上試用判断力的这条准則，因为自然的許多规律可能在这条准則的亮光下被发现的、

而不是这样的話，由于我們深入去了解自然的机械作用受着种种的限制，这些规律就会一直不为我們所发现的。但是，关于这后一种的使用，虽然判断力的这条准則是有用的，然而却不是不可少的。因为自然作为整体看，不是作为有机的給予我們的——所謂有机这詞在这里是在其上面所指定的最严格意义上使用的。另一方面，关于那些照它們实在那样，只能鉴定为有意形成的自然产物，而不能用别的方法来鉴定的，上述的那条反思判断力的准則，是在本质上必需的，不說是为着其他的緣故，而只是为要得到关于它們原有性格的一种經驗上的知識。因为除非我們把有意产生这个观念和它联系着，认为它們是有机的东西这个观念本身就是不可能的。

可是，如果一个东西的实际存在或者其形式这种可能性，乃是作为受到目的这个条件所制約的而表现出来，那末和这个东西的概念不可分解地联系在一起，就有它按照自然规律的不必然性这个概念。因为这个緣故，我們看为只有作为目的才成为可能的那些自然东西，就构成宇宙的不必然性最重要的証明了。对于一般人的理解和对于哲学家来說，这些自然东西同样也是唯一的有效論証，說明宇宙对于一位世界以外的存在者的依賴而且是从之而来的，而且說明宇宙所从出的存在者，依上述的有目的的形式所說明，是有理性的。这样一来，这些自然东西就指出目的論必須仰賴神学来得到它的探討的圓滿答案。

但是，假定目的論达到完善的最高限度，它到底会証明什么呢？譬如說，它是証明所說的那样的一个有理智的存在者在实际上存在着的嗎？并不是；它所証明的不过是这样而无其他，就是由

于我們的諸认識能力的性质，因而在把經驗和理性的最高原理相接触时，我們絕对不能关于这样一个世界的可能性形成任何一个概念，除非我們是想象到一个有意操作的最高原因。所以我們不能在客观上証实这个命題，說一个有理智的原始存在者是有的。与此相反，我們只能在判断力反思到自然中的种种目的时，为着我們判断力的使用而主观上这样做，因为这些自然中的目的，除了按照一个最高原因的有意因果作用这条原理之外，是不能按照任何其他原理来思維的。

倘若我們想要从目的論的种种根据来独断地建立其大前提，我們就会变为糾纏在一些不能解决的困难中去了。因为那时，这些推論又得要用这个論題来予以支持：所說的有机存在物除了由于一个有意操作的原因以外，都是无法在世界中成为可能的。但是我們是否要說，因为我們只有遵循目的这个观念，才能把我們的研究推进到这些东西的因果联系而认識到它們的符合于这种因果联系所揭示的规律，因之我們也有权来假定对每一个思維的和知觉的存在者来說，上面所說的都是作为一种必需的条件而同样有效，因而这个必需的条件是作为附属于对象而不是只附属于主体，即附属于我們自己的呢？因为这就是我們得要准备来采取的不可避免的立場。但是我們是不能始終維持这样的一个論点的。因为，严格地說来，我們不能观察到自然中的目的是有意的。我們只是把这种概念来强解事实，作为判断力在它反思自然产物时的一个指导而已。可见这些目的并不是对象所对我們給予的。如果我們认为这种概念是具有客观实在性的，我們乃至不可能在驗前保証它的适当性。所以，我們从上面的論題只能得出一个純以主观

条件为依据的一个命題，也就是使反思判断力适合于我們认識能力的条件，除此以外絕对不能得出什么。如果把这个命題用客观的名詞而且作为独断上有效的来表达出来，它就会是这样的：有一个上帝，但是，在我們人說来，可容許有的只是这个受限制的公式：我們不能設想到，或者說使我們能够理解，我們必須引用乃至作为我們关于許多自然东西的內部可能性的知識的基础的那个目的性，除非是把它，而且一般說来，把世界作为一个有理智的原因的产物，簡言之，作为一位上帝的产物。

这个命題是建立在我們判断力的不可缺少的、必需的准則之上的，那末，假定它从任何人类的观点来看，而且从我們不管怎样使用我們的思辯或实践的理性这点来看，都是完全令人滿意的，我还要知道，就算是我們对更高級的存在者来說，也不能証明它的有效性，我們是受到什么損失——那就是說，我們按純粹的客观根据也不能証实它，（不幸的是，这样来証实它是我們完全做不到的），那末我們是受到什么損失呢？我的意思就是，十分确定，我們只靠自然的机械作用原理是永远不能关于有机物与其內部的可能性得到足够的知識的，更不必說得到它們的解释了。其实事情是这么确实的，因之我們可以大胆地断言，对人来說，乃至怀着这样做的思想或者这样作指望，都是荒謬的，就是以为会有一天另一位牛頓出来能叫我們了解甚至一根草不是由于有意的安排而从自然规律的作用而发生长成的。我們必須絕对否认人类能有这样的洞见的。但是，我們是否因之就认为毋須依靠目的这个观念而完全足以說明有机体的起源的可能性之来源，在我們能够深入到其根据以詳細规定人所熟悉的普遍规律的原理这种情况下，我們还永远

不能把它隐藏在乃至自然的秘密中发现出来呢?如果这样着想,在我們方面,又会是一种冒昧的判断了。因为我們关于这点,我們是指望如何来得到任何的知識呢? 在这样的一种情况下,問題是以純粹理性的判断为轉移的,可能的事情就完全沒有了。所以在我們正当称为自然目的之背后,是否有任何有意行动的一个存在者作为世界的原因,因而也就作为世界的創造者,关于这个問題,我們就不能推出任何客观的判断来,不管判断是肯定的或者是否定的了。可是只有这点是确实的,就是,虽然如此,如果我們是应該根据我們自己固有的本性所容許的来形成我們的判断,也就是从属于我們理性的种种条件和限制来形成我們的判断,我們就完全不能够把这样的自然目的之可能性归之于任何其他的来源,而只能以之归之于一位有理智的存在者。只有这才是和我們反思判断力的准則一致,因而是和一种主观的、可是根深蒂固地安置在人类里面的根据相一致的。

第15(76)节 注解

下面提供的通盘考虑,在先驗哲学里是很値得来詳細弄个清楚的,但是在这里,只能引入作为一种插入在正文中的解释,而不是作为主要論証中的一步。

理性乃是关于原理的能力,其最后目的所在,乃是不受条件限制的东西。从另一方面来讲,知性是由理性来指揮的,但是总得要在必須給予出来的某条件之下的。然而沒有知性的概念(知性概念必須是有其客观实在性被給予出来的),理性就不能作出任何客观的(綜合)判断。作为理論的理性来說,它是絕对沒有它自己的

組織性原理的。与此相反，它的原理都只是制約性的。我們容易看到，理性一經越出知性所能追得上的地方，它就变为超經驗的(überschwenglich)了。它就以理念而出现（作为制約性的原理，理念固然是有其基础的），但是它是不以客观有效的概念而出现的。可是知性虽然不能和理性齐步前进，却是理性所必需才能关于对象得到其有效性的，因之就把理性的种种理念的有效性局限于判断的主体，纵然是局限于广义的主体，涵盖一切屬于人类范围的主体，那就是說，它是在这个条件上限制着那些理念的有效性的：从我們人类的知識能力的性质来說，或者一般地說来，乃至按照我們能够为我們自己所能形成的关于一般有限的具有理智的存在者之能力的任何概念来說，必須是要这样来設想而不能有其他設想的方式的。这个条件并不含有这种肯定，說这种判断的基础是在于对象里面的。我們现在举出某些实例来。这些实例虽然确是具有很大的重要性而且也是有很大的困难的，所以不能立刻作为已經証明的命題强求讀者接受的，但是也能提供讀者以某些反思的資料，并且是能說明我們在这里所特别从事研討的問題的。

人类的知性是不能避免必須在事物的可能性与其现实性之間区别开来的。其理由就是在于我們自由和我們认識能力的性质。因为如果为着这些认識能力的运用不是需要两种完全不同质的因素，即适用于概念的知性和适用于与对象适应的感性直观，那末就不会有可能的东西和现实的东西这两者之間的这种区别。意思是說，如果我們的知性是直观性的，它就除了现实的对象之外不会有其他的对象了。那末，只以对象的可能性为其方向的概念以及給我們以某东西然而并不由之而让我們把它作为一个对象来认識的

感性直观都会不再存在了。要知我們在只是可能的东西和现实的东西这两者之間所作出的区别完全是依据这种事实的，那就是可能性所指的乃是事物的表象对于我們概念所处的地位，而一般說来，是指事物的表象对于我們思維能力所处的地位，而现实性所指的乃是对事物的离开这种概念而在其直接的自在上的断定。所以可能的东西的不同于现实的东西这种分别只是对于人类的知性在主观上才有效的。它是从这个事实发生的，就是說，即令某东西幷不存在，我們还总是在我們的思想中給它一种地位，或者說，如果有什么东西，我們对它是毫无概念的，然而我們仍旧可能想象到它是被給予出来的，所以說事物可能是可能的而不是现实的，因之就說，从单純的可能性幷不能得出关于现实性的任何結論，这就是說出一些对人类理性有效的命題，而这种有效性幷不証明可能性与现实性的区别是在事物的本身里面的。从所說出的命題不能得出这种論断来，因而这些命題虽然乃至对于对象是一定有效的，但是就我們的諸认識能力在其受到感性条件的限制上也是从事于感官的对象的这点来說，这些命題对于一般的对象不是有效的。这一点，如果我們看看理性的种种要求，是很明显的。理性总是不断地要求我們采取某一种以无条件的必然性而存在的东西（一种原始的根据），在这东西里面再不有什么可能性与现实性的区别的，而我們的知性絕对沒有什么概念来适合这种理念，那就是說，知性絕无方法来表现任何这样的东西或者形成关于它的存在方式的任何观念。因为如果知性去思想它——不管它是怎样去思想它——那末这个东西只是作为可能的而得到表现。如果知性是意識到这个东西作为在直观中被給予出来的，那末它就是现实的了，而在这种

情况中，是不参杂有任何可能性这种思想的。所以一个絕对必然存在者这个概念，虽然无疑是理性的不可少的一个理念，但是对于人类知性来說，乃是一个不能达到的成問題的概念。可是按照我們认識能力的特別构造来說，它对于这些能力的使用是有效的；因而对于对象，意思也就是說，对于认識的存在者普遍来說，不是有效的。因为我不能认为思維与直观当然是每一个存在者运用其认識能力时所必須服从的两种不同的条件，因而事物就当然都是有可能性和现实性的。如果这种区别不参加到其认識方式里面去的一种知性，那末这种知性就会这样来表达它自己的：凡我知道的对象都是有的，也就是說，存在的；而某些不存在的东西之可能性，也就是如果它們是存在的話，它們的不必然性，因而用来与这种不必然性相对比的必然性，都永远不会进入这样一个存在者的想象中去的了。可是，使我們带有种种概念的知性难以和理性并駕齐驅的不过是这点，就是理性看为是构成对象而采用为原理的东西正是对知性在其人类知性这种形式上是超經驗的，就是說，在其知識的受到的主观条件下是不可能的。在事情的这种情况下，这条准則就总是有效的了，那就是，一經关于对象的知識超出知性的能力，我們就必須总是按照必然在其运用其种种能力时附属于我們人类本性的主观条件来設想那些对象。如果——談到超經驗的概念时不得不是这样的——这样作出的判断不能是确定对象的性格的組織性原理，那就只得是制約性的原理，其功用是內在的、可靠的，并且它也是适合于人类的观点的。

我們曾看到，在自然的理論研究中，理性必須假定自然原始根据的无条件必然性这个理念。同样地，在实践的范围中，它又必須

預先假定它自己的因果作用作为关于自然是不受条件限制的，換句話說，它必須預先假定它的自由，由于它是意識到它自己的道德命令的。可是在这里，作为职責的行动，其客观必然性是被看为与它作为一个事件而会有的客观必然性相对立的，如果事件的根源是在自然里面而不是在自由或者說理性的因果作用里面的。这样一来，这种行动带有它的道德秩序的絕对必然性就被看为在物理上是完全不必然的，那就是說，我們认識到应該必然发生的东西每每是不发生的。因之道德规律的必須表现为命令，符合于这些规律的行动的必須表现为职責，而且理性把这种必然性不是以一个"是"或者"发生"(即存在或事实)来表达而是以"应該是的"(即义务)来表达，很明显都是出自我們实践能力的主观性格的。如果理性以及它的因果作用是被看作不依靠感性的，就是說，作为不受到其应用于自然对象时所从属的主观条件，因而又作为完全与道德律相和諧的有理智的世界之中一种原因看的，那末就会不是这样的了。因为在这样的一个世界里，不会有义务与行为的分别，不会有关于通过我們的作用而是可能的东西的实践规律和关于我們使之成为现实的东西的理論规律这两种规律之間的分别的。可是，虽然在其里面任何东西只是由于这个事实，就是好的都是可能的这个事实，所以一切都是现实的。这种有理智的世界对于我們来說是一个超經驗的概念、正象自由本身作为那世界的形式条件那样，然而这个世界还是有其应有的功用的。因为虽然作为超經驗的东西，为要成为一条确定对象与其客观实在性的組織性原理，是无用的，但是它还可用为一条普遍的制約性原理。这就是由于我們部分是感性的性质和部分是感性的能力这种性质，就使这条

原理对我們来說成为有效的，而且就我們所能从我們的理性的性质来想象，对于一切总得要和这种感官世界結合在一起的有理智的存在者都是有效的。但是这条原理并不在客观上决定自由作为因果作用的一种形式的性质：它把行动的规則按照那个理念改变为对每一个人的命令，而这样改变，其有效性并不减于它如果确定那自由的性质所会有的有效性。

同样地，关于我們当前的問題，我們可以承认，如果不是由于我們知性的性质，我們就不应有自然的机械作用与自然的技巧，即自然的目的联系，两者之間的区别的。我們的知性必須是从普遍到特殊的。因之，除非判断力拥有一条可以以特殊包攝在其下面的普遍规律，它关于特殊的东西就不能认識到什么目的性，因而就不能作出任何确定性的判断来。但是特殊的东西按其本性来說，以普遍的东西而論，是含有不必然的某东西的。然而理性要求在自然特别规律的綜合中还須有其統一性，因而有对于规律的符合——而驗前从普遍的规律得出的特殊东西，在它們的不必然的內容上，用任何对对象的概念加以下定义的方法都是不可能的。上述的对于规律的符合，在不必然的东西来說，就称为目的性。因之，自然在其产物中的目的性这个概念，虽然它并不涉及对象的确定，然而关于自然，对人类的判断力来說，乃是一种必需的概念，所以它为着判断力的使用，乃是理性的一条主观原理，这条原理，如果当作是制約性的而不是当作組織性的，乃是对于我們人类的判断力必然有效的，正如它如果是一条客观原理那样地有效。

第16(77)节　使自然目的性这个概念对我們成为可能的人类知性的特性

在上面的注解中我們曾看到属于我們认識能力——乃至属于我們认識的高級能力——的种种特性，我們是容易誤把这些特性当作客观的述項轉移到事物本身去的。但是这些特性是和观念有关系，在經驗中不能有与之相应的对象被給予出来的，因而这些特性只能在經驗的进行中用为制約性的原理的。自然目的这个概念无疑是和这样一个述項的可能性的来源处在同样的地位的——这种来源只能是在观念中的。但是可以归之于这种来源的結果，也就是产物本身，却在自然中被給予出来的，而自然的因果作用这个概念，即被看为是按照目的而起作用的自然因果作用这个概念，似乎是把自然目的这个观念改变为一条組織性的目的論原理了。在这里就有着这个观念和一切其他观念的差别之点。

但是这种差别是在于这个事实的，即所說的观念乃是理性的一条原理，不是为知性用的，而是为判断力用的，因而是一条原理单独是为抽象的知性对于經驗的可能对象来应用的。而且这种应用所影响的范围只是在所作出的判断不能是确定性的而单純是反思性的地方。結果就是，虽然有关的对象确是可以在經驗中被給予出来的，但是不能乃至按照那个观念确定地被判定，更不必說完全适当地被判定，而只能成为反思的对象。

所以这种差别的关鍵是在于我們(人类的)知性在其反思自然的事物中对于我們判断力的关系。但是，如果是这样，那末在这里我們就必須还有在其基础上的另一个不同于人类知性的可能的知

性这个观念了，(而在《純粹理性批判》一书中也有同样的含意，那就是，如果我們的直观是得要看作一种特别的直观，就是說，对它来說，对象只得列为出现的东西的，我們就不得不在思想中有直观的另一种可能的形式。)如果不是这样，那就不能說，若是我們得要設想到某些自然产物的产生的可能性，我們由于我們知性的特殊性质就不能不把它們认为是有意产生出来而且是作为目的产生出来的，然而这样地說，又幷不含有任何要求說，事实上应該有一种特殊的原因，在其里面一个目的的表象是作为起决定作用的根据而起作用的，或者說，因而幷不含有任何断定是关于一个不同于人类知性的知性之能力的。这就是說，上面关于自然产物所說的。幷不否认一种超人类的知性能够在乃至自然的机械作用中，也就是在因果联系的机械作用中，幷沒有肯定地假定着一种知性作为原因的这种因果联系中，发现所說的，那样的自然产物可能性的来源。

因之我們这里所涉及的就是我們的知性对于判断力的关系这件事。事实上，我們必須检查这种关系，为的是要在我們知性的性质中去发现某一定的不必然性，以便把它作为我們自己知性的特性从其他各种可能的知性分别开来。

这种不必然性很自然是发现于判断力要以之从属于知性所提供的种种普遍之下的那种特殊的东西，因为特殊幷不是为我們(人类)的知性的普遍所确定的。虽然不同的东西可能在一种共同的特质上是一致的，但是这些东西能出现于我們知觉中的各种各样的形式是不必一定是这样或那样的。我們的知性乃是关于概念的能力。这就意味着它是一种推論的知性，对于它来說，要在对它在自然中被給予出来而能从属于它的概念的特殊，其中能有的性

格与多样性一定必然是不必然的。可是，直观也是在知識中的一种因素，而直观的**完全自发**能力就会是不同于感性而且完全是不依靠感性的一种认識能力。因此，它就应該是在其最广义上的一种知性。这样，我們也就能够想象到一种**直观性的**知性——所謂想象，是指消极的思維說的，或者是指单純不是推理的思維說的——这种直观性的知性不象我們用某概念的知性，是不从普遍到特殊的，从特殊到个别的。这种知性就不会經驗到在自然产物中自然与知性的按照**特殊的**规律相一致协調有什么不必然性。但是，使得我們的知性感到这么困难来把自然的杂多成为知識的統一的，也正是这种不必然性。我們的知性的能做到这个工作，只是通过自然的特征和我們的概念能力的协調——这是一种极其不必然的协調。可是一种直观性的知性就毋須做这样的工作。

所以我們的知性对于判断力所处的情况是特别的。因为在通过知性的认識里，其特殊不是为普遍所确定的。因之特殊就不能光从普遍得出来。然而在自然的杂多中，并且通过概念和规律的中介，特殊不得不与普遍相符合以求其能被包攝在普遍之下。但是在所說的情况下，这种符合必然是很不必然的，而且必須是在沒有任何确定的原理来指导我們的判断力这种情况下的。

然而我們能够至少設想到自然事物和判断力的协調之可能性——我們表象这种协調为不必然的，因而只是通过一种指向这种协調的生出的那种目的才是可能的。但是，要这样做，我們就必須同时想象到一种不同于我們的知性的知性，而关于这种知性——而且不但如此，我們还不去把一种目的归之于它——我們可以把上述的自然律与我們判断力的协調表现为**必然的**，对于我們的知

性来說，这种协调只是当目的被引入作为完成这个联系的中介时才是可以想象的。

其实这是我們知性的一种特性，那就是在它的认識中，例如一个产物的原因的认識中，知性是从分析性的普遍（Analytisch=Allgemeinen），即从概念，到特殊的，換句話来說，是从概念到所与的經驗直观的。所以，在这个过程中，它关于那特殊的杂多是不确定什么的。与此相反，知性必須等待經驗直观的包攝在概念之下（假定对象是一个自然产物）来提供判断力以这种确定。可是我們现在就能形成一种知性的想法，这种知性既然不是推論的，象我們的知性那样，而是直观的，那就是从綜合性的普遍（Synthetisch=Allgemeinen），或者說从整体作为整体的直观到特殊，那就是說，从整体到部分。为了使这个整体的明确形式成为可能的，并不在这样的一种知性里或者在其整体的表象里含蘊着各部分的綜合之一种不必然性。但是那正是我們的知性所需要的。它必須从作为普遍想到的原理的各部分前进到要包攝在这些原理之下作为其后果的种种不同的可能形式。按我們知性的性质，我們只能把自然的实在整体看为是各部分的并流运动力的結果。那末我們如何可以避免把整体的可能性作为在符合于我們推論的知性之一种方式上依靠着其各部分来表现它呢？我們可否按照直观性的，即原型的（urbildlichen）知性的标准所规定的而把各部分在其形式上以及在其綜合上表现为依靠其整体的呢？我們所說的知性的特性不能让我們这样做，叫整体包含着各部分的联系之可能性的根源。在推論类型的知識中这会是自相矛盾的。但是一个整体的表象可以包含着那整体的形式以及那个形式所包含的各部分的联系的形式

之可能性的根源。这就是我們唯一的途径。但是，这样一来，整体便是一种結果(产物)，其表象就被看为它的可能性的原因了。可是，其决定性的根据只是其結果的表象的这种原因的产物就称为一个目的。因之我們就得出結論說，只是从我們知性的特殊性格出来的結果，我們才想象到自然产物是按照一种不同于物质的自然规律的因果作用的因果作用才是可能的，那就是說，只按照目的以及最后的原因才是可能的。我們以同样的方法来解释这个事实，就是这条原理幷不涉及这种东西本身，乃至作为现象(Phänomene)看，在其这样的产生方式上，是怎样成为可能的这个問題，而只涉及对我們知性来說，关于它們有其可能的那种評价。从而我們同时也看到何以在初級的自然科学中我們远远不以自然产物通过按照目的的因果作用这种解释为滿足的。因为在这种的解释中我們所追求的只是适合于我們的判定能力，或者說我們的反思判断力的关于自然的生产，而不是为着确定性的判断力而适合于事物本身的。在这里也完全沒有必要来証明象这样的一种原型的理智(intellectus archetypus)是有其可能的。只要說明以我們的推論知性(那是需要意象的，即需要模仿的理智(intellectus ectypus)的)和原型的理智相对比，而且注意到这种形式的能力之不必然性的性格，我們就被引到一个原型理智这个观念，而又注意到这个观念幷不含有什么自相矛盾的东西，那就足够了。

可是，当我們考虑一种物质的整体而在其形式上看它为一种产物，由于其各部分以及这些部分的自行結合的力量与能力(包括着原有部分的配合作用所引入的任何外来物质作为其整体的部分的在内)而来的，我們这样想象到的就是那个整体的机械产生。但

是这样看事物的整体产生，我們就不能从而得出一个整体作为目的的这个概念——不能得出一个整体，其原有的可能性是絕对要預先假定一个其部分的性质与作用是依靠整体的这种整体的观念的。然而这正是我們关于一个有机体所必須形成的表象。但是，如上面所說明，我們不能从这就断定一个有机体的机械产生是不可能的。因为那就会等于說：在杂多的連結中形成这样的統一的表象而不同时以这个統一的观念作为它的产生原因，那就是不以这个产生表象为有意的，对于任何知性来說都是不可能的，或者說，都是自相矛盾的。同时，如果我們有理由来把物质的存在者作为自在之物本身来看，我們事实上就应該得出这个結論来。因为这样一来，构成自然塑造可能性的基础的統一性就会只是空間的統一性。但是空間并不是事物产生的实在根据。它不过是事物的形式上的条件——虽然从空間中任何部分除非在其对于整体的关系上都不能确定的这个事实来說（因之整体的表象是在部分的可能性的基础上的），空間的統一性是有点和我們所追求的实在根据相似的。但是旣然这样，至少还有可能把物质世界看为是一种单純的出现的东西，而把不是出现的某东西，即自在之物，思想为它的基质。而这可能是有与之相应的智性的直观（虽然不是同于我們的直观的）为其基础的。象这样，就能替自然而且替我們自己作为其一部分的自然，找到一种超感性的实在根据，虽然在我們来說，这个根据是不可知的。所以，凡是在这个自然里面是必然的东西作为感官的对象的，我們都应該按照机械的规律进行判定。可是种种特殊规律以及从而产生的附属形式的相互一致与統一性（这些规律与形式对于机械的规律說来，我們必須认为是不必然的），都是

在自然中作为理性的对象的，整体自然作为一个系統来看也是这样的，这一切我們也应該按照目的論的规律来考慮。所以我們是应該根据两种的原理来判定自然的。机械式的解释并不为目的論的解释所排斥，好象两者是互相矛盾似的。

而且这又使我們洞见我們从其他方面无疑可以容易猜測得到的，但是我們会有困难来确实断定或証明的东西。这說明纵然从机械地可以得出带有目的性的自然产物来这条原理是和目的論的原理相并立的，但是它并不使我們能够不需要这目的論的原理的。对于我們得要作为自然目的的东西，也就是作为有机的物的，我們可以应用已知的或尙待发现的一切机械产生的规律，我們甚至可以指望在这种研究上能有很好的进展，但是关于这一类的产物的可能性，即关于通过目的的因果作用的可能性，我們却永远不能摆脫对一种完全不同的产生根据的呼吁的。对于任何在性质上相类似于我們的理性的一种有限理性来說，不管它在程度上是怎样高出于我們的，想要从单純机械的原因来了解乃至一根草的产生，都是就人的理性說来絕对不可能的。因为，如果就一个象这样的对象的可能性来說，尽管只是为着在經驗指导下的对它进行研究起见，判断力还是觉得不能完全缺少原因与結果的目的論的联系，并且如果一种含有对目的的关系而和作为出现东西的外界对象相称的根据是我們簡直不能碰见的，因之我們就不得不在自然的超感性的基質里来找寻这种根据（虽然它是处在自然里面的），然而我們是和洞悉这种超感性的自然基质的可能性断絕关系的：那末，我們就絕对不可能从自然本身得到說明显示目的性的綜合的任何解释。所以按照我們人类知識能力的性质就必須在作为世界原因的

一个原始知性里来找寻这种目的性的最高根源了。

第17(78)节　关于物质的普遍机械作用原理与自然技巧中的目的論原理的結合

对于理性来說，无限重要的就是不得忘記自然在其种种的产生中所用的机械作用，而且在理性說明这些产生时，适当地估計到这种机械作用，因为离开那条原理就不能获得对自然事物的了解。即使姑且承认有一位最高的建筑师直接創造出自然在其一向存在着的那样的形形色色，或者說前定了演进过程中所遵照的模型，这也并不絲毫增进我們对于自然的认識。理由就是，[即令是这样，]我們还是完全不知道这个最高存在者动作的方式以及我們认为包含着自然物可能性的原理的那位最高存在者的种种理念，因而我們就不能够从这位最高存在者由上而下地，即驗前地来說明自然。另一方面，如果我們依靠着我們相信在經驗对象的形式中所发现的目的性，就从这些形式开始，从下至上，那就是按驗后的方式，訴諸于按照目的而起其作用的一种原因，指望这样来解释所說的那种目的性，我們的解释就会是同語反复而已。这样一来，我們就是以言詞来欺骗理性，更不必說在我們利用这种的解释时，我們势必迷失在超經驗的东西的五里云雾中，以致离开了自然科学的途径，理性也就被引到于詩意的狂热，而避免这种狂热正是它的最重要的职責。

另一方面，理性的同样必要的准則就是在自然的产物中不得把目的这条原理視若无覩。因为虽然这条原理并不叫自然产物发生的方式令我們更易明白，然而对于自然特殊规律的探討来說，它

却是一条启发性的原理。即令大家同意，由于我們所談的只严格地限于自然目的这一詞，那末在自然的这种产物明白地显示出一种有意的目的統一性的地方，我們也不打算利用这条原理来說明自然本身——那就是說，我們在談到自然目的时，并不越出自然的范围来追求那些产物可能性的根源。上面所說的那条原理作为一条启发性的原理，仍然是一样眞的。可是，由于这种可能性的問題迟早是必須碰见的，正好就必須对它設想到一特种的因果作用——是在自然中发现的因果作用——作为自然原因的机械作用所有的特种因果作用。因为除了物质由于这种机械作用所能产生的那些形式之外，能接受其他更多而又不同的形式的力量，还得要以某种原因的自发性来予以补充，而这种原因不能就是物质，因为沒有这种原因的自发性那种形式就不能有任何理性。当然，在理性采取这种步驟以先，它必須相当小心，不要去企图把自然的任何一种技巧都解释为是目的論的——所謂自然的技巧，意思是說，自然的形成能力，对我們单純的理解来說，是象在有规則地构成物体的情况下那样，显出結构的有目的性的。与此相反，它必須继續把这样的技巧看作按純然机械的原理便是可能的。但是，在这点上，竟然乃至排斥目的論的原理而想要总是墨守单純的机械作用，甚至当理性在其探討自然的形式为它們的原因使之成为可能时的方式，发现一种目的性，其性格无疑是和另外一种不同的因果作用有关系的，依然是想墨守着单純的机械作用，那也就同样是不科学的。这就必然使理性流浪在自然的种种能力之中，而这些自然能力无非是一些幻想，完全不可思議的，正如完全不顾自然的机械作用而全凭目的論的解释方式使理性变为空想那样。

这两条原理不能結合在一起用于自然的同一个事物，来以一个事物說明另一事物，或者从一个事物得出另一个事物来。換句話說，这两条原理不能象独断的、組織性的原理那样联合起来而替确定性的判断力提供对自然的了解的。例如，如果我认为得要把蛆看为是物质单純的机械作用的产物，那就是說，是由于一种实体不依靠外来的帮助而由它自己的力量当它的要素作为分解的結果而得到游离时所引起的一种新的形成过程而来的，那末我就不能反过来而把这同样的产物从同样的实体作为从目的而起作用的一种因果作用得出来。反之，如果我认为这种产物是一种自然目的，我就因之不能依靠它的机械的产生，或者采用这样的产生，作为判定这个产物关于它的可能性的一条組織性原理，而这样把这两条原理結合起来。因为每一种解释的方式是排斥其他一种的——即令我們认为在客观上这样的一种产物可能性的两种根据同是凭着一单个基础的，如果这个基础不是我們所想的。使上面所說的两条原理作为判定自然所遵照的原理有其可能成为相容的，这条原理必須是处在这两条原理之外（因而是处在可能的自然表象之外），然而是处在含有这自然表象的根据的东西之內，那就是說，必須是处在超感性的东西之內，而这两种解释的方式必須同是和这个超感性的东西有关系的。可是，我們能够对于这超感性的东西有其概念的，只得是一种根据的不确定的概念，那是使对于自然按照經驗规律的判定成为可能的。过此我們就不能前进了：我們再不能用什么述項来确定这个概念了。因之結論就是，这两条原理的結合不能凭着解释（Explikation）的一单个基础，为着滿足确定性的判断力明白地表示一种产物按所与的规律是怎样成为可能的，而

只能凭着闡明(Exposition)的一单个基础,为了反思的判断力而說明这种可能性。因为所謂解释的意思,就是从一条原理引申出来,因而这原理必須是我們能够清楚地认識到詳細陈述的。可是自然的机械作用原理和自然按照目的的因果作用原理，当其应用于同一个自然产物时，必須是在一条更高的原理之內联系着而从它作为它們的共同根源流露出来,因为不然的話,它們就不能并立地处在同一的自然的考虑之中。但是,如果这条是那两条原理在客观上所共同的，因而是使它的自然研究附属諸准則有理由来联合在一起的原理是这样一种的,就是我們能够把它指出来,但絕不能在特种情况发生时,确定把认識到它而为着使用它而詳加說明的,那末从这样一条原理就不能引申出任何解释来,那就是說,明白地确定地引申出一种自然产物可能性作为是按那两条异质的原理有其可能的。这样一来，一方面是机械的引申而另一方面是目的論的引申,两者所共同的原理乃是超感性的,这是我們引用为处在作为现象的自然的基础上的。但是关于这超感性的原理,我們从理論的观点是不能形成絲毫积极的确定性概念的。所以,按照这个作为原理的超感性的东西,自然在其特殊的规律說来,如何給我們构成一个系統而按照从物理原因产生的原理和目的原因的原理同是能够认識到的,这是不容許有任何解释的事情。我們只能这样說,如果是有自然的对象呈现出来，其可能性按机械作用的原理是我們不能想象的（按机械作用的原理来想象自然对象是永远对一个自然存在者的要求的)，除非我們依靠目的論的原理［才能想象它們］,那末我們就得要假定我們可以有信心地遵照两条原理的路綫来研究自然的规律——只要看当前的自然产物是从这条或那条原理对于

我們的知性是可认識到的——而不为我們对于这产物而形成的判定所依据的两条原理之間表面上所发生的冲突使之怏怏不安。因为我們至少是有把握，两者的可能性是能甚至在客观上在一单条原理里面得到协調的，由于它們同是处理出现的东西的，而这些东西是預先假定有一个超感性的根据的。

我們已經看到，自然的机械作用和自然的目的論的，或者說有意的技巧这两条原理，关于同一个产物与其可能性，同是可以按照特殊的规律从属于共同的自然更高的原理的。然而由于这条〔更高的〕原理是超經驗的，按照我們知性的狭窄性，上述的那种从属关系不能使我們把这两条原理結合在同一的自然产生的解释里面，即令象在有机的种种实体的情况下，产物的內部可能性是只有通过按照目的的因果作用才是可以理解的。所以我們必須保持上述的目的論原理，因之我們就說，由于我們人类知性的性质，除了有意活动的那些原因以外，不能采取任何其他原因作为自然中有机物可能性的根据，而自然的单純机械作用是完全不足以解释自然的这些产物的；而我們且补充地說，这并不意味着我們想要用那条原理来关于这样的东西本身的可能性作出任何决定。

我們的意思是要說，这条原理只是反思判断力的准則而不是确定性判断力的准則。因之它只是主观上对我們来說是有效的而不是客观上用来解释这类的事物的可能性的——在这类事物的本身里面，两种产生的方式尽可以是从同一个根据一并发生的。不但如此，除非用目的論来設想的产生方式为与之同时提出的自然机械作用所补充，就絕不能判定这种产生为自然的产物。可见上述的准則是直接在事物作为自然目的的判定中包含有那两条原理

的必然結合，但是不得以这种結合来完全或部分地用其中的一条原理来代替其他的一条原理。因为在至少为我們所看作只是由于有意才是可能的东西之地位上，不能又假定有机械作用，而在我們认为是按照机械作用必然有的东西之地位上，又不能假定有需要一个目的作为它的决定性根据的这种不必然性。与此相反，我們只能以其中之一个放在其他一个的更低級的位置，就是以机械作用放在有意的技巧的更低級的位置。而按照自然有目的性这条先驗原理，完全是需要这样做的。

因为在我們认为目的是某一定事物可能性的根源时，也必須假定有其方法。可是一种方法的有效因果作用的规律，在其自身来說，是不需要什么預先假定一个目的的东西的，因而就可以同时既是有意的結果的机械原因，然而又是其更低級的原因。因之在我們看到只是自然的有机产物时，并且如果我們为这种产物的无限杂多所激动而采取有意的这种原理（至少是按一种可容許的假設），在遵照着特殊规律的自然原因的联系中作为反思判断力关于整个自然，（即关于世界）的一条普遍原理，我們在自然的生产过程中就可想象到机械规律和目的性的规律的一种庞大的、乃至普遍的相互联系。在这里，我們并不把判定这种种过程所依据的原理互相混淆，或者互相調換。因为在一种目的論的判定中，纵然其质料所采用的形式只能作为是有意来判定才是可能的，但是其质料本身，就其性质来考虑，也可以按照机械规律作为方法而隶属于所表象的目的的。而与此同时，由于这种相容性的基础既不在于这又不在于那（既非机械作用，又非目的性的联系，）而是我們一无所知的自然超感性的基质，所以就我們人类的理性来說，表现这种对象的可

能性的两种方式是不得混合为一的。反之，我們判定这些对象的可能性，别无他法，只能把它作为按照目的性的原因的联系而奠基于一种最高的知性。象这样，就不致对目的論的解释方式存有偏见。

但是，自然的机械作用作为方法对自然的每一个目的意图有多少的貢献，这是一个未解决的問題，而在我們的理性說来必須永远是一个未解决的問題，并且，注意到上述关于一般自然可能性的可理解的原理，我們甚至可以假定自然在一切方面都是按两种的规律成为可能的，即按物理的规律以及按目的性原因的规律，作为普遍相互調和的规律，虽然我們是不能够明白这是怎样的。因之我們不知道那对于我們是可能的机械解释方式能进到什么程度。这么多是确实的，就是不管我們用它能够得到多少成績，而对于我們已經认定是自然目的的事物来說，这种机械的解释方式永远必須还是不足够的。所以由于我們知性的性质我們必須把这种机械的根据全都放在一条目的論的原理的更低級的位置上去。

那末这就是一种权利的根源而由于按照机械作用原理的路綫进行自然研究的重要性，这对于我們理性的理論使用来說，也是一种职責的根源。我們可以，而且应該，就我們力之所及，按照机械的路綫来解释自然的一切产物和事件，乃至解释其最有目的性的——而对我們来說，在进行只是这种的探討时，是不可能对我們的力量加以限制的。但是在这样做时，我們永远不能忽略这个事实，就是在这种产物之中有哪些是我們除了在理性的一个目的这个概念之下，是不能乃至以之作为研究的。如果我們顾到我們理性本质上的性质，纵然是有了那些机械的原因，我們也不得不最后以这些所說的产物隶属于按照目的的因果作用。

附录:[1] 目的論判断力的方法的理論

第18(79)节 是否必須把目的論作为自然科学的一部分来处理

在科学的完整专科大全里，每門科学都必須有其明确的地位的。如果它是一种哲学的科学，就必須把它的地位归之于理論部門，或者归之于实践部門。其次，如果它的地位是在理論部門里，那末派定它的地位就必須是在自然科学里面——当它所考虑的是能作为經驗的对象的那种东西时，这就是它应有的地位——因而就是在物理学里，或者在心理学里，或者在宇宙論里，不然的話，就在神学里——神学是关于世界作为經驗的所有一切对象的集合体的原始根源的科学。

那末問題就发生了：目的論合理的地位是什么呢？它是严格說来的自然科学之一支，抑或是神学的一支呢？它必須是这門科学的一支或者是那門科学的一支；因为沒有科学能属于从一門科学到另一門科学的过渡阶段的，因为过渡阶段所指的只是体系的关节或組織而不是在这个体系中的地位。

从事情的本身就看得很明显，目的論并不形成神学的一部分，虽然它們能有的用途是极其重要的。因为它的对象乃是自然的产

---

① 在第二版中是沒有这大段"附录"这个标题的。

生方式与其原因；而且虽然它是指向着这个处在自然以外而又在自然之上的根据，也就是指向着一位神圣的創造者，但是它这样做时，幷不是为了确定性的判断力，而只是为了从事于考察自然的反思判断力作为一条制約性的而适合于我們人类知性的原理，以便通过这样一种根据这个理念来指导我們对于世界上种种事物的判定。

看来，目的論也同样地不会形成自然科学的一部分。因为自然科学关于自然結果所需要来指定其客观根据的乃是确定性的原理而不是单純反思的原理。事实上，把现象来在各目的的相互关系中进行考虑，对于自然的理論，或者对于以有效的原因来机械地解释自然的现象，也是絲毫沒有补助的，关于自然在其种种产物中所追求的目的来进行闡述，就这种目的按照目的論的概念形成一种体系来說，严格說来，只是属于按照某特殊导綫关于自然的叙述。在这种叙述中，理性固然有其很好的作用，而且这种作用从多种观点看来，都是充滿着实践上的目的意义的，但是談到这些形式，理性就幷不提供任何消息是关于这些形式的起源与其內在的可能性的，然而这正是与自然的理論科学特別有关的。

所以，目的論作为一种科学来說，幷不属于什么学說，而只属于批判，而且是属于特殊一种认識能力，即判断力的批判。可是目的論确是包含有驗前的原理，所以它就可以，而且事实上必須、詳細陈述得要按照目的原因的原理来进行判定自然的这种方法。这样，它的方法論对于理論的自然科学的进程，至少是发生一种消极的影响，而同样地它也影响着理論的自然科学对于神学的形而上学关系，那就是在理論的自然科学对于神学的形而上学关系是作

为神学的入門的时候。

第19(80)节 机械作用原理在关于一个作为是自然目的的事物之解释中对于目的論原理必須处在比較低級的地位

我們按着单純机械的路綫来解释一切自然产物这种权利，在其本身来說，是完全不受限制的。但是我們知性的性质旣是这样的，在知性从事于作为自然目的的事物时，剛止依靠机械的解释而无其他的外援，我們的力量不但是很受到限制，而且显然是有其拘束的。因为只按照一条采取上述的步驟的判断力原理来解释自然目的，是不能达到任何目标的。因此，我們对于这种产物的判定，任何时候都得要服从一条同时是目的論的原理。

因之我們是有理由，而且事实上是値得去追求自然的机械作用来解释自然产物，只要这是可以或者得到成功的，而且并不是因为在这个途径上本来就不能碰见自然的目的性，而只是因为对我們作为人来說这是不可能的，我們才放弃这个企图，其理由就是，为着在这种路綫上要研究得到成功，我們就需要一种不同于我們感性直观的直观而且需要对于自然的智性基质有一种确定的知識，而这种基質是我們从而能够說明出现的东西，按其特殊的規律，是可以有它的机械作用的。

所以，遇有自然目的这个概念毫无疑問是証明适用于一些事物(例如有机体)时，如果自然的研究者不是要白費气力，他就必須总是在判定这些事物时，以某种原始的組織为基础，他必須认为这种組織是利用正是上述的机械作用来产生其他的有机形式，或者

从那些原有的結构来演变出新的結构(然而这些新的結构总是从所說的目的出来而且是与之符合的)。

使用比較解剖学,把有机物的庞大世界研究到底,为了去看在它里面能否发现一个体系的某点痕迹,发现一种遵照生产原理的体系的某点痕迹,这是值得頌揚的。因为不然的話,我們就必須滿足于单純判定的原理(这原理不能提供我們任何东西是叫我們洞见这种有机物的产生),并必須沮丧地把在这个領域中洞见自然的一切要求完全放弃。当我們考虑到这么多的动物种类在某种共同的模型上是一致的时候,这个共同的模型显然不只是它們骨胳的、結构的基础,而且也是它們結构的其余部分的安排的基础,而且当我們发现这里的原始計划的令人惊奇不已的单簡性,只由一个肢体的縮短和另一个肢体的加长,由这部分的减縮和那部分的发展,于是就能产生出这么多种多样的种,那就在心里面象有一綫纵然是微弱的希望,那条离开它就完全不能有自然科学的自然机械作用原理,或者还可以使我們能够达到有机生命的某种解释,各形式的这种相类似,纵然是有其种种的不同,但是看起来象是按照一个共同的式样产生出来的,那就加强了这个猜测,认为它們是有一种由于从一个共同的祖宗而产生出来的实在亲属关系。我們可以在一个物种逐漸接近另一个物种这种现象找到上述的一点之踪迹,从这也就象是最能証实其中目的的原理,即从人类追踪到水螅,从水螅追踪到乃至藓苔,到地衣,而最后就到自然最低級为我們可察觉得到的种类,在这里我們就达到了粗糙的物质;从这物质以及它按照机械的规律(有似它在晶体形成中所从而起其作用的规律)就象是发展了自然的整个技巧,这种技巧在有机体的情况下是我們

这么不能理解的，于是我們就觉得不得不想象出一条不同的原理来解释它。

在这里，自然的考古学家就可自由追溯到自然最早变革所留下来的痕迹而根据一切他关于自然的机械作用所知道或所能猜测得到的来追踪生物的那个庞大系族的起源(因为如果上述的一致相互联系的亲属关系有任何的基础，那末它就必須描写为一个系族)，自然的考古学家可以把大地的內部，在其刚发生时，看作一个巨大的动物，从它的混沌状态生出种种的活物来，其形状并不显出那么多的类似性的，而这些活物又生出其他的活物来，是更适应于它們的生长环境与其相互的关系的，于是就把那生育母亲的生产局限于确定的、再不能更有变动种类，而形状的多样性就固定下来，由于那多产的形成力量已經停頓了，——可是，虽然如此，自然的考古学家毕竟不能不把一种适合于一切这些生命形状的組織，归之于这个普遍共同的母亲，因为，不然的話，动植物界种种产品的有目的的形式的可能性就成为完全不可想象的了。[①] 但是在他

① 这种假設，在理性說来，可以称为一种大胆的冒险行为；可能乃至在最尖銳的科学家之中，很少人的心中未曾有时想到它的。不能說这是象异质产生 (generatio aequivoca)那样是不合理的，所謂异质产生的意思，是說有机物乃是从粗糙的无机物质产生出来的。从名詞的最广泛承认的意义上說来，上述的产生依然还是同质的产生(generatio univoca)，因为它所指的意思还是某有机物从另一个有机物产生出来，虽然同是在有机物这一类之內，只是在細节上不同而已。正好象是說，我們认为某些水生动物逐漸变为沼澤动物，而經过某些世代之后，这些沼澤动物又变为陆地动物，这样說法，在单純的理性的判断中，并无驗前自相矛盾之处，只是經驗沒有提供什么实例出来罢了。反之，就經驗的范围来說，我們所知的一切产生都是同类的产生(generatio homonyma)。它不但是同质的(univoca)，有别于从一种非有机的实体的产生，而且从它生出来的产物，在其結构上是和产生它的物品同一类型的，而在我們經驗的范围內，并沒有碰见过什么异类的产生(generatio heteronyma)，——原注

把这一切归之于自然的时候，他只是把解释的根据向后更推进一步，而离开目的原因这个条件，并不能硬說他就已經把那两界的产生弄清楚了。

乃至談到有机类的某些个体所經过的不知其所以然的变化，我們发现这样变化的性格是遺传的，吸收进生产力量里面去的，在这些地方，我們不能对它形成其他适合的判定，而只能說它是原来存在于物种里面，为了种族的保存的、一种有目的的天禀的一凑巧性发展。因为在一个有机物的完全內部的目的性中，同类产生是和这个条件密切联系着的，那就是，凡在这样的一个目的的体系中不属于它的未发展的原始天禀之一的就不应該吸收进生产的力量中去。一經我們离开这条原理，我們就不能确实知道现在在一个物种中所发现的形式的許多成分是否同样属于不必然而沒有目的的根源的了，而目的論这条原理，就是說，任何保存在物种的繁殖里的东西都不应該断定为毫无目的性的，就会变成不可靠的，而只对于原始的祖先才是有效的，然而对于这个原始的祖先，我們的知識是不能追溯得到的。

有人觉得不能不对于一切这种自然目的采取評定的原理就是一种知識体系論的知性。休謨的答复就是提出这种反駁的意见說，我們可以有同样的权利来問，这样的一种知性又怎样有其可能呢？他的意思就是說，我們同样可以問，在一种同时具有理智能力与执行能力的知性这个概念中所預先假定有各种各样的能力与属性的存在者里面这种目的論的巧合是怎样有其可能的。但是这种抗議只是空談而已，因为包围着关于一个含有目的的而且唯有通过目的才可为人所了解的东西的产生这个問題的整个困难，乃是

基于对于这种产物里面許許多多外在地存在着的要素的綜合其根源的統一性。因为，如果是把这个根源放在作为一种单純的实体看的产生原因的知性里面，那末上述的問題作为一个目的論的問題来看，就充分地得到解答了，可是，如果只是在作为許多外在地存在着的实体之集合体这个物质中来追求那个原因，那就完全沒有它的复杂結构的內在有目的的形式所需要的統一性原理。我們的知性所只能想象为目的的种种产生中的物质的独裁权(Autokratie)就成为毫无意义的名詞了。

这就說明何以有些人，一方面想要找到物质客观有目的的种种形式的可能性的最高根源，而另一方面又不承认这个根源有其知性，然而把世界整体或者是变为一个无所不包的实体(泛神論)或者变为不过只是上面的实体的一种較为明确的形式，即依存于一个单一的单純实体的許許多多确定性的复杂体（斯宾諾莎主义）。这些人的目标就是要从这种实体得出一切有目的性所作为先决条件的东西，那就是根源的統一性。事实上，由于他們关于单純实体的純然本体論的概念，他們实在也做了某事情来滿足問題的一种条件——那就是，談到一个目的时所意味着的統一性，但是关于另一条件，他們就沒有說到什么，那另一条件就是这个实体对于它的作为目的看的后果的关系，而这个关系也正是問題所要求的給他們的本体論的根源以其更确切的确定的东西。結果就是他們无法解答整个問題。至于談到我們的知性，这个問題，除了按下列的条件外，是絕对不能解答的。首先事物的原始根源必須描写为一种单純的实体。再則作为单純的实体来說，它的属性，就其对于它就是它們的根源的自然形式的特定性格的关系說来——那就是有

目的的統一性这个性格——必須描写为一个有理性的实体的属性。最后，由于我們在我們只能作为目的看才能想象为有其可能的每一个东西里所发现的不必然性，就必須把这个有理性的实体对于自然形式的关系描写为因果作用的关系。

第20(81)节　我們应用于解释作为自然产物的自然目的的机械作用与目的論原理的联合

从上一节我們曾看到，自然的机械作用不足以使我們能够設想一个有机物的可能性，而在其原始的起源說来，必須是从属于一个有意活动的原因的——也就是說，至少是我們的认識能力其性质是这样，使得我們把它設想为是这样从属的。可是存在物单純目的論的根源也一样地不能叫我們能够把它同时設想为、而且判定为、一个目的而又为一种自然产物。我們必須再把自然的机械作用和那目的論的根源联合起来，作为一种有意活动的原因的一种工具，而且想到一个目的是自然乃至在其机械性的规律上所从属的。这两种完全不相同的因果作用，即自然在其普遍符合于规律上的因果作用和把自然限定于自然作为自然来說絕不是它的根源的那一种特殊形式的观念的因果作用，这两种完全不相同的因果作用这种結合的可能性，是我們的理性所不能理解的。因为它是处在自然的超感性基质里面，关于这基质，我們不能作出任何明确的断定来，而只能說它是一种自在的(an sich)物，而我們只知道其出现的东西而已。然而，虽然如此，这条原理仍然有其不致减少的力量的，那就是，凡是我們认为形成现象界自然的一部分而且是自然产物的东西必須是按照机械性的规律和自然联系在一起的。

因为离开这一种的因果作用，有机物纵然是自然目的，但不会也就是自然的产物的。

现在，假定我們采取了有机物产生的目的論原理(事实上我們是不能不这样做的)，我們或者以那原因的时机論(Okkasionalismus)或者以那原因的先定論(Prästabilismus)为这些有机物的內部目的形式的基础。依时机論的說法，在每次两性交合的时机，世界的最高原因就会直接提供有机的組織，把他的观念的烙印盖在生产过程中結合的两种实体上面去。依先定的体系說法，那最高的原因只以那固有的天禀赋予他的智慧的原始产物，而借着这种天禀，一种有机物就按它自己原有的种类生出另一个有机物来，而这物种就保持它的继續存在，通过那同时致力于毁灭这种的个体的自然作用，也一直得到恢复其損失。如果是假定有机物产生的时机論，就完全失去在其过程中的自然一切合作，而在判定这种产物的可能性过程中，也沒有为理性的运用留有任何余地了。所以我們可以认为当然沒有爱好哲学的人是采用这种体系的。

先定論也可能有其两种形式之一。这就是說，先定論把每个从与之同类的有机物产生出来的有机物，看为是那先行有机物的析出物(Edukt)或生出物(Produkt)，把产生作为析出物看的体系称为个体先成論(der individuellen Präformation)体系，有时也称为进化論；把产生作为生出物看的体系称为新生論(Epigenesis)。后一体系也可称为种属先成(der generischen Präformation)体系，由于它把那个关于是其原始种族的一部分的内部有目的傾向看作双亲的生产能力，因而就把那特定的形态看作事实上已經完成了的。按这种說法，那与之对立的个体先成論也更适

当地可以称为进化論，或者称为套入論（die Theorie der Einschachtelung）。

进化論的提倡者为要把一切个体都直接从創造主的手中得出来，就把它們都从自然的形成力中排除出来。他們不敢照时机論这个假設的路綫来描写事情的发生，把两性的交合变成一种无聊的形式，在这种形式上、一个最高有理智的世界原因决定了亲自形成一个胎儿而只把养育的工作交給母亲去做。他們宁可承认先成論，认为把这种形成的超自然的起源放在开始时，或者放在世界进程之中，是无关輕重的事情。他們沒有能够看到，在事实上当时机发生时，創造的动作是会省免了一大堆的超自然的筹划的。如果一个在世界的起头时，就形成的胚胎，得要避免自然的各种破坏力而予以保存下来，一直在长久的年代中保持平安无恙到达它发育的时候，而且有不可以数計的許多这样先成的物得要創造出来、比将要长成的多得多，而这些多出来的物，都会这样成为多余的、白費工夫的了。他們想要在这里让自然有点工作可做，而不致使其过程陷入于簡直是超自然的，成为按自然的解释，都是不必要的。当然，他們依然还是坚持他們的超自然的立場的；乃至在流产中还发现一种令人惊奇的有目的性（流产是不可能认为是自然的目的的），即令流产的用意所在，不过是一种无意义的目的性，为要使一个解剖学家偶然碰见时，不知所措，意志沮丧地觉到贊叹无已。可是他們絕对不能把混血儿适合于先成的体系，必不得不承认雄性物的种子，在其他情况下只能是养育胚胎的初期資料的功用这种机械性质的，还有一种具有目的的形成力量。但是在他們关于同一物类两个物所产生的产物时，又不承认那两物中任何一个是有

一种力量的。

反之，即令我們看不见在新生論的提倡者方面，在談到支持他的理論的种种經驗上的証明所有的巨大优点，但是理性是已經大大地左袒于新生論的解释的。因为談到一些东西，其起源的可能性只能是按照一种目的的因果作用才能想象的，新生論至少是关于蕃殖这点上，把自然看为本身有生产力的，而不但是只发展某东西的。这样，新生論用了最少的超自然的东西而就让自然去解释最初开始以后的一切步驟。但是它关于这最初的开始并不决定什么，而这最初的开始是使物理学无法解释的，不管它是采取什么一連串的原因。

談到新生論，沒有人比勃卢門伯先生(Herr Hofr. Blumenbach)的貢献更有价值的，他对于建立新生論的正确应用原理(部分是在于使它的大胆使用有其适当的限度)是这样，而对于新生論所提出的証明也是这样。他是以有机实体为那些形成形式的物理解释的出发点的。因为他正确地声明，认为粗糙的物质、遵照机械的规律、原来就是它自己的形成了自己，认为生命能够从絕无生命的自然发生出来，认为物质是自发地采取了自行維持的有目的性这种形式，都是违反理性的。但是与此同时，他又让自然的机械作用，在从属于一种原始的組織，这对我們說来是不可思議的原理之下，有其一种不可确定但是又不会弄错的功能。在一个有机体的情况下，在这里所需要的物质能力，他称为形成的冲动(Bildungstrieb)，以别于普遍处在物质里面的单純形成力，这种形成的冲动，可以說是在上述原理的更高級的指导和指示之下的。

第 21 (82)节　目的論的体系在有机物的外在关系中

我的所謂外在的目的性是指这种的目的性說的，即在自然中一个东西帮助另一个东西作为达到一个目的的手段的。那末，甚至并不具有任何內在目的性的东西，而且它們的可能性并不意味着任何內在目的性的，例如土，风，水等，还是可以外在地，也就是在其对于其他存在物的关系上，很适合于目的的。但是这样一来，那些其他存在物必須总是有机的，也就是必須总是自然的目的，因为除非它們是目的、前者就不能作为手段。所以水，空气，与土不能看为达到大山长成的手段。因就其內部来說，在大山里沒有什么东西是需要有山的可能性按照目的的根源的。因之談到山的原因时，就不能有这种根源而以有助于这个根源的手段这种述項来表象那个原因。

外在的目的性是一个概念，完全不同于內在目的性的概念的。內在目的性是和对象的可能性联系在一起的，不管那对象的现实性本身是否一个目的。关于一个有机物，我們还可以这样問：它是为了什么目的而存在的？但是关于在其里面我們所认識的是自然机械作用的单純結果的东西，我們就不好这样問了。原因就是，关于有机物，我們已經是想象到一个按照目的的因果作用——一种有創作性的知性——来說明其內在目的性，而且已經是使这种主动的能力和它的决定性根据，即意图，发生了关系的。只有一个外在的目的性是唯一的例外，而这是和組織的內在目的性紧密地結合在一起的。它并不对这个問題加以解决，就是这样組織着的自然物，其存在是必須为了什么目的的，然而它又是在于一种手段对

于一种目的的外在关系的。这就是两性在其相互关系上为着它們种族繁殖的这个組織。因为在这里我們正象在一个个体的情况下那样，可以总是問到：何以这样的一对是必須存在呢？答复就是：在这一对里，我們有了最初形成組織整体的东西，虽然不是在一个物体里的組成整体。

当問到一个东西的存在是为了什么目的时，其答复可以采取两种形式之一。可以說它的存在与产生对于一个有意活动的原因毫无关系的。那末就总是把它的起源理解为从自然的机械作用而得来的。或者又可以說，它的存在（作为一种不必然的自然物看）是有其含有計划的某种根源的，而这就是一种思想，是我們难得使之和有組織的东西这个概念分开的。因为由于我們不得不把有目的的原因这种因果作用以及在这种因果作用的基础上的一个观念作为那东西的內在可能性的依据，于是我們只得认为这种产物的实在存在也是一个目的。因为凡是一个結果的表象同时也就是决定一个有理性的有效原因来生产的根据，在这种情况下所表象的結果就称为一个目的。所以在这里我們或者是說，这一类的自然物实在存在的目的乃是內在的，那就是說，它不但是一个目的，而且又是一个最后的目的（Endzweck）；或者我們是說，其最后的目的是处在它的外边的，是在其他自然物里面的，那就是說，适合于目的的它的实在存在本身并不是一个最后的目的，而由于它同时也是一种手段所使然的。

但是如果我們彻底检查整个自然，我們在它作为自然来看，并不发现任何东西是能要求有作为創造的最后目的这种优越地位的。其实可以甚至在驗前証明或者可以作为自然的最終目的

(letzter zweck)的东西，尽管尽量赋之以任何可想象得到的性质或属性，毕竟就它作为一种自然的东西来說，它永远还不是一个最后的目的(Endzweck)。

在我們观察植物界时，我們开始可能由于它借以蔓延到几乎每一种土壤上的那种不可估計的丰产力而引起这个思想，认为应该把它看为自然在矿物界中它的各种形成所显出的那种机械作用的单純产物，但是对于它的不可言喻的聪明組織有了更詳細的认識，就使我們不能有这种的看法而引起这个問題：生命的这些形式的存在是为着什么緣故的？假如我們这样回答：是为了动物界的，使得它有其生存的資料，以致它能有多种多样的品类散布在地面上。那末問題又发生了：这些吃草的动物又是为着什么緣故而存在呢？其答复大概是象这样的：是为了食肉的动物，它們只能是靠本身是有动物生命的东西来生活的。最后就有了这个問題：这一切上面的自然各界又是为了什么目的和什么緣故的呢？我們說，是为着人类的，而且是为着人类的理智告訴人如何在許多的用途上来利用这一切的种种生命的形式的。人就是现世上創造的最終目的，因为人乃是世上唯一无二的存在者能够形成目的的概念，能够从一大堆有目的而形成的东西，借助于他的理性，而构成目的的一个体系的。

我們也可以贊成騎士林奈(Linné)而采取象是相反的道路說：吃草动物的存在是为着制止植物界的繁茂生长，这种繁茂生长会干死掉植物界的許多品种的；食肉兽是为着使吃草动物的貪食有其节制的；最后，人的存在是要使之追捕食肉兽而减少其数量，来成立自然的生产力与其破坏力之間的一定平衡的。所以，依这种

看法，不管在一定的关系上是如何可以把人看为目的，而在不同的关系上，人又是只能列为一种手段。

如果我們采取客观目的性的原理，这客观目的性是在地上的生命特定的各种形式的多样性中而且又是在它們作为带有一种适合于目的的构造的物之相互外在关系中的，那末只有继續下去而設想在这种外在关系中还有某一定的組織以及整个自然界遵照最后原因的体系，那才是符合理性的。可是在这里，經驗就象是和理性的准則相矛盾的，尤其是关于自然的最終目的这一点上——然而这种最后目的乃是这样的一个体系之可能性所必需，而我們只能把它放在人的里面的。因为自然远远不是把作为許多物种之一来看的人当作一个最終目的，而且并沒有使他免于破坏性的力量更多于免受生产性的力量，也并沒有在一切服从毫无目的的机械力量上有什么絲毫的例外。

就一个为着地上自然物之有目的的整体而布置的体系来說，其第一件得要故意安排好的东西就是这些自然物的栖息地——即它們要在那里繁茂的地土或活动范围。可是对于一切有机产物这种基本条件的性质之更深入的认識所指出的，并沒有任何其他原因的痕迹，其所指出的那些原因都是毫无意图的，其实都是傾向于破坏而不是傾向于为了促进产生形态，秩序与目的的。陆地与海洋不但含有它們和在它們上面或在它們里面滋生的生物所遭遇的古代猛烈灾害的紀念物，而且它們整个結构——陆地的地层和海洋的海岸綫——还带有自然在混乱状态中活动着的狂暴而压倒一切的那些威力的結果模样。陆地的地形，高处与斜坡，现在看来不管是怎样适合于接受从空气而来的水，适合于宜于各种产物的，在

地的各层之間涌起的泉源的地下水道的，而又适合于江河的河床的，然而对它們仔細的研究就指出它們乃是这样而来的結果，部分是由于火山的爆发，部分是由于洪水的泛滥，而部分乃至由于海洋的侵入。不但关于这种地形的产生是如此，尤其关于以后的变化連同其原始有机的产生物的消灭也是如此①。如果生命一切这些形式的住处——陆地的上面和海洋的深处——所指向的都不是别的东西，而完全是沒有計划的机械产生，那末我們怎样能够，或者說我們有什么权利，来要求有这些后面所說的产物的一种不同的起源而且断言它們是有这种的起源呢？即令人类不是包括在这样的变革里面，象根据康帕（Camper）的判断那样，是自然的那些劫后余迹經过最詳細的考查好象証明的，然而人是这样依賴着地上生命的其他形式的，那末如果我們承认了自然的机械作用，其力量是征服这些其他的东西的，我們也必須把人看为是包括在自然的机械作用的范围之內，虽然他的理智大部分是能从自然的摧毁工作中把他拯救出来的。

但是这种論証象是超出它原来所要証明的限度的。因为它象是要說明不但人不能是自然的最終目的，或者由于同样的緣故，地上自然有机东西的集合体不能是目的的一种体系，而且它还要証

① 如果自然史这个名詞，既然是已經采用，是要继續用来作为自然的描述，那末我們就可用自然的考古学这个名詞以别于艺术的考古学，来称呼“自然考古”按其字面所表示的东西，即地球过去或古代情况的記載——这是一种事情，虽然我們不敢指望能得到确实的知識的，但是我們是有很好的根据来进行猜測的。化石的残余就是自然考古学的对象，正如粗糙雕刻的石头之类可以作为艺术考古学的对象一样。因为在这个部門里，实际上是做了一些工作，那是用地球学的名义的，正如我們所能期望的；不断地、漸漸地、这个名称就不会用来称呼一种純是想象中的自然研究，而用来称呼一种研究是自然本身邀請我們去参加而且是号召我們去参加的。——原注

明从前认为是自然目的的那些自然产物，都是不能有其他的起源而只能有自然的机械作用为其起源的。

可是我們必須記得上面对于有机自然物机械产生的原理和目的論产生的原理之冲突所作出的解答的結果。象我們所看到那样，这些原理不过是关于形成的自然与其特殊的规律的反思判断力的原理，其系統的相互关系的鎖匙并不是在我們的掌握中的。就其內在的性质說来，关于起源的問題，这些原理并沒有告訴我們什么明确的东西的。它們所断言的只是按我們的知性和理性的性质，我們不能对于这类的东西設想到其起源而只有按照最后的原因来設想它。在我們根据机械的路綫来說明这些东西的努力中，我們是容許有其最大可能的坚毅性，乃至有其冒险性。不但是这样，我們乃至为理性号召去这样做，虽然我們知道这样来解释，我們是永远得不到成功的，不是因为在机械产生和按照目的而有其起源这两者之間有着什么內在的矛盾，而是因为在我們知性的特殊类型与种种限制之中含有的种种主观的緣故。最后，我們曾看到，描繪自然可能性两种方式的一致，可能很容易是在自然的超感性原理里面，这是在我們里面也是在我們的外面的。因为以最后原因为基础的表象方式只是我們的理性运用中的一种主观条件，那是当它不是想要知道对只作为出现的东西而得到安排的对象是应如何形成其判定时，而是当它企图把这些出现的东西，連同它們的原理，和它們的超感性基质发生关系，为的是要找到它們統一性某些规律的可能性，这些规律，除了通过目的以外，是不能想象的，而理性又是掌握有目的的超感性的例子的。

第22(83)节　自然最終目的作为一个目的論的体系

我們在上一节曾指出，按照理性的种种原理，有充分的根据——就反思判断力来說，而当然不是就确定性的判断力来說——使我們把人判定为不只是一种自然目的象一切有机物那样，而是把他判定为地面上的这种存在者，就是自然的最終目的，对于他的关系說来，一切其他的自然东西是构成一个目的的体系的。那末这个在人里面的目的，这个作为目的来說終之是通过人和自然的結合而得到促进的目的，究竟是什么呢？如果这个目的是必須在人里面才能找到的东西，那末它就須或者是这样一种的目的，通过自然与其对人的慈善，人就可以得到满足的，或者是能力的傾向和熟练的技巧对一切目的均可适用，而这些目的都是人可以因而使用在他以內或他以外的自然的。前一种的自然目的就应該是人的幸福，而后一种就应該是人的文化。

幸福这个概念不是人或許从他的各种本能抽象出来的，因而是从他的兽性得出来的。恰恰和这相反，它是一种光景的理念，是人想要把他现实的光景在当下的純然經驗的条件下与之相称的——这是无法做到的工作。他自行想出这个理念，而由于他的知性与其和感性与想象力糾纏在一起，就把这理念在种种不同的型式想出来，而且甚至常常改变其概念，乃至自然竟是完全服从他自行抉择的意志的，自然也完全不能够采取什么明确的、普遍的、而又固定的规律来适应这种游移不定的概念而与每个个人任意設定的目的相一致。但是即令我們設法把这个概念降低到我們的种类完全而根本与之一致的眞正自然需要的水平上，或者从另一方面

来說，我們在完成这个想象的目的的努力中，設法提高人的熟练技巧到最高的水平，然而人的所謂幸福与其事实上构成他的特有的最終自然目的(而不是自由的目的)的东西，也是永远不会为他所达到的。因为他原来的本性乃是这样性质的，是能拥有什么或享受了什么时，就停止下来而觉得满足的。外界的自然远不是把人变为它的一种特殊的宠儿，或者是厚待他过于一切其他的动物的。因为我們眼见在自然的毁灭性的作用中——如瘟疫、饥荒、洪水、冷冻、大小动物的攻击，等等——自然却沒有使人不遭受到、正如沒有使任何其他动物不遭受一样。而且除这一切以外，內部自然傾向的不諧和还使人陷入他的自作之孽，而且使他自己的同类通过統治的压迫，战争的残酷，等等，受到这样的苦难，而人自己反尽其所能来对同类施行毁灭，結果就是，即令外界的自然有着最大的善意，而它的目的，就算它是以我們人的种类之幸福为其目标的，也永远不会在地上的一个系統中达到的，因为我們原来的本性是不能領受这种幸福的，所以人从来只就是自然目的鏈条的一环。誠然，关于許多自然象是为他而先定了的目的，他是它們的基本原理，由于他是把自己成为这种原理的，可是对于其余的人类里的机械作用中那目的性的保持来說，他又是一种手段。作为世上唯一拥有知性因而具有把他自己有意抉择的目的摆在自己面前的能力的存在者，他确是有資格做自然的主人的，而假使我們把自然看为一个目的論所說的体系，他就生成是它的最終目的的了。但是这总得具备这种条件，就是他具有理智而且决意要使自然和他自己有这种目的的关系，即能不依賴自然而自足，因而能成为一个最后的目的，可是必不可在自然里面去追求这样的一个目的。

但是无論如何，我們是在人的哪里安置自然的这种最終的目的呢？想要找出这个地方，我們就必須找到自然所提供的是什么来准备他自己必須去做的东西使得他成为一个最后的目的，而且我們又必須把他从那一切其可能性是依据人只能期待于自然的条件的目的分离开来，而世上的幸福就是属于后一种的目的的。所謂世上的幸福，就是一切通过在人之內或者在人之內的自然而达到的可能的[人类的]目的的集合体，換句話說，它就是他一切世上目的的质料，如果他把这变为他的整个目的，那就使他不能为他自己的存在設定一个最后的目的而与之完全一致。因之在他的自然中的一切目的之中，只剩下一个，那就是一种形式上的、主观的条件，也就是这种能力的傾向：一般說来能設定目的，而且在他确定目的上，不依靠自然，能一般按照他的自由目的的各准則使用自然作为一种手段。只有留下这个是自然关于处在它以外的最后目的所能完成的，因而是可以看作它的最終目的的。在一个有理性的存在者里面，产生一种达到任何自行抉择的目的的能力，从而也就是产生一种使一个存在者自由地抉择其目的之能力的就是文化。因之我們关于人类有理由来以之归于自然的最終的目的只能是文化。人在世上的个人幸福，乃至人是在无理性的外界自然中建立秩序与和諧的主要工具这个单純事实，都不能算是最終的目的。

但是不是每一种文化都是具有自然的这个最終目的的条件的。熟练技巧是一种文化、确定促进各种目的所需的資格之最重要的主观条件，然而它是不足以帮助意志来确定和选择它的目的的。但是如果要达到目的应有的資格有其充分的意义的話，这就是一种必需的因素。这后一种可以称为經由鍛炼而成的文化是資

格的消极的条件。它只是在于使我們的意志从一些欲望的专制解放出来，因为由于种种欲望，我們就依恋于某一定的自然事物，而使我們不能进行自由选择。这种情况的发生是当我們为一些冲动所束縛，而自然为我們准备了这些冲动，无非使它們作为一些引綫，使我們不致忽略了，乃至損害了在我們本性中的兽性，其实我們很是自由来按照我們理性的目的而給它們收斂或放松，延长或縮短的。

只有通过人們当中的不平均性才能在人类中发展熟练技巧的。大多数人用机械的方式并无需任何特种技术，就为别人供給日常舒适与便利的必需品，而后一种的人是致力于科学与艺术这些不急需的文化部門的。这些人就使广大的群众一直生活在被压迫的情况之下，終日劳碌，甚少享受，虽然上层社会的文化逐渐也有散布到群众中去的。随着文化的进展——其高峰是在于致力于多余的东西开始变为有害于致力于必需的东西时、那就称为奢侈——双方都同样地越来越多煩恼了。就下层阶級来說，煩恼是从外来的暴行而来的，而就上层阶級来說，煩恼是来自內部的貪求无厌的。然而这种有目共睹的煩恼是和人类中自然体质的发展相連系的，而自然所追求的目的，虽然不是我們的目的，也就从而达到了。自然因之而达到它这种眞正目的的唯一的形式上的条件，就是人与人彼此之間有一种状态的存在，规定个人的互相反抗而滥用自由是为集中在称为公民社会（bürgerliche gesellschaft）的整体里的合法权力所反对的。因为只有在这种状态中，自然的体质才能有其最大的发展的。除此以外，我們还应該需要一个世界公民整体（weltbürgerliches Ganze），如果人們只能有其天才来发明这样的

一种組織而且有其智慧自願地服从其約束的話。这就是一切有危险会互相侵害的国家的系統，沒有这种系統，而又有野心，权力欲，貪婪，尤其是当权派，設法阻止乃至这种計划的成为可能，那末战争是不可避免的。有时其結果就是国家的分裂，变成更小的国家，而有时其結果就是一个国家併吞小的国家而企图建成一个較大的整体。但是在人的一方面，战争是无意識的举动，为放纵的激情所惹起的，可是在那最高的智慧方面，它是一种深深潜藏着的，可能也是深謀远虑的企图，即令不是想建立合法的体系来控制国家的自由，至少是为它准备道路的，而这样来在奠基于道德的系統上完成各个国家的統一。虽然战争使人类受到种种的极其可怕的艰难困苦，而且在和平时期中不断备战，而使人类或者受苦更甚，然而由于持久民族幸福曙光的景色越去越远，它就更成为一种动机，叫我們把举凡有利于文化的才能发展到最高的程度。

我們现在談談意向的鍛炼。关于意向，我們人的自然性质是旨在适合于我們作为一个兽类的主要机能的，但是对于我們人性的发展来說，这些意向就是一种巨大的障碍。然而关于文化这个第二种的要求，我在这里又看到自然是在有目的的路綫上努力于給我們教育，这种教育所提供的目的是高于自然本身所能提供的。欣賞精致化到了成为理想化这种极端和沉迷，在科学中作为虛荣心的粮食，在我們当中散布那些科学所产生的一大堆不可满足的嗜好为其結果，这种坏处的占着上风，是不可置辯的。但是，虽然如此，我們也不能不认識到自然的目的——这目的是越来越压倒那些更是属于我們里面的兽性部分的傾向而对于使我們适合于我們更高的使命的教育是极其有害的傾向（即对于享乐的那些傾

向)，而且是越来越让步于我們人性的发展的。如果美术和科学不是确能使人在道德上有进步，但是由于它們带来一种愉快是可以普遍传达的，又由于它們把文雅与教化輸入社会中来，它們是能使人变为文明的。它們这样就对于克服情欲偏向的专横大有貢献而因之也就准备了人取得一种統一权，在其中唯有理性才是支配一切的。在这时候，时而自然带来一些灾害，时而灾害是来自人的无情的利己心的，而这些种种灾害就喚起灵魂的力量，使之奋发有为，坚强不拔，不向灾害低头，而同时使我們感觉到隐藏在我們里面有一种向着更高目的的这种資格①。

第23(84)节　一个世界存在的最后目的，那就是創造本身

一个最后的目的就是这样的一个目的，它的成为可能是不需要任何其他目的作为条件的。

如果承认了自然的单純机械作用为自然的目的性的解释，我們就再不能問：世界上的事物是为了什么目的而存在的？就这样的一种理想主义的体系来說，我們只得要去考虑事物的物理可能性

① 单純以我們所享受的东西来衡量，我們生命的价值（那就是以我們的一切爱好的总和这个自然目的来衡量的，也就是以幸福来衡量的）是容易决定的，那是少于一无所有的。因为一切情况不改变，誰願再次回到生命中来？誰願再次回到生命中来，乃至按照一种新的、而且是自訂的（可是还得要依照自然的过程的）計划的，如果生命还是旨在享受的呢？在上面已經說明，当生命是按照自然对我們抱有的目的的，生命是得到什么价值的，那个自然的目的是在乎我們做的是什么，不单純是在于我們所享受的东西，然而在那种情况下，我們无非总是要作为达到尙沒有确定的最后目的的一种手段的。那末剩下来的，只有我們自己分派到我們生命的价值，而这不是只是我們所做的，而是我們有目的去做的，这个目的是不依靠自然的，因之自然的存在只能是从屬于所加在它上面的条件才成其为目的的。——原注

（而把这种事物想象为目的徒然是空洞的，牵强附会而已）。不管我們是以偶然或者以盲目的必然性来說明事物的这种形式，这种問題在两种情况下，同是沒有意义的。但是，如果我們假定世界上的有目的的联系是实在的，而且又假定它是有一特种的因果作用的，也就是說有一种按目的而活动的这种原因的作用，那末我們就不能停頓在这个問題的上面了。世界上的东西，即有机物，具有这种或那种形式是为了什么目的的，这些东西是自然使之和其他东西发生这种或那种关系又是为了什么目的的？可是一經我們設想到一种知性必須是要看作实际上在事物中所发現的这种形式之成为可能的原因时，我們就必須再在这种知性中寻找一种客观的根据，是能决定这种能生产的知性去生出这种的結果来的。那末，那根据就是这种东西存在的最后目的了。

我在上面曾說过，这个最后目的不是自然所能够实现或者按照它的理念所能够产生的一种目的，因为这个最后目的是沒有条件的。因为在作为感官的东西这个自然里面，沒有什么东西其能在自然本身所发现的决定性根据不又总是受着条件所限制的。这不但只是对于外部的或者說物质的自然是如此，对于內部的或者說思維的自然，也是如此——当然要懂得，我所考虑的是在我們里面只是自然那个东西。但是一个东西由于它的客观性质是要必然作为一个有理性的原因的最后目的的，它就必須是这样的，就是在目的的秩序中，除单純它的理念外，它是不依靠任何另外一个别的条件的。

我們现在在世界上只有一类的存在者，其因果作用是目的論的，那就是說向着目的的，而同时它們是这种性格的，就是它們按

照着来为它們自己确定其目的的规律是它們想象为无条件的并且不依靠自然的任何东西的，而是在其本身就是必然的。这类的存在者就是人，可是是作为本体(Noumenon)看的人。人乃是唯一的自然物，其特别的客观性质可以是这样的，就是叫我們在他里面认識到一种超感性的能力(即**自由**)而且在他里面又看到因果作用的规律和自由能够以之为其最高目的的东西，即世界的最高的善。

那末在人作为道德的即世上有理性的存在者的情况下，象是在任何世上的有理性的存在者的情况下那样，我們就不能再去提出这个問題：他是为着什么的目的（quem in finem 最終是什么)而存在的？他的存在，在其自身，就是含有最高目的的，而这个最高目的，在他能做到的范围內，是他把整个自然使之从属的，至少是在违反这个最高目的时，他是必不可认为他是从属于自然的任何势力的。那末，在我們假定世界的东西，在其眞正的存在看来都是有所依靠的、而作为这样的东西，它們就需要一个按照目的而行动的最高目的，这个时候，人就是創造的最后目的。因为沒有人，一連串的一个从属一个的目的就沒有其完全的根据，而只有在人里面，只有在作为道德律所适用的个体存在者这个人里面，我們才碰见关于目的的无条件立法，所以唯有这种无条件的立法行为是使人有資格来做整个自然在目的論上所从属的最后目的[1]。

---

[1] 以有理性的存在者在世上的幸福作为自然的目的是沒有可能的，如果是的話，它也就是自然的**最終的**目的了。至少是驗前不明显，何以自然不是这样安排好的，因为就我們所理会到的来說，幸福乃是一种結果，是自然通过它的机械作用，就完全有其可能来产生出来的。但是道德，或从属于道德的按照目的因果作用，是絕对不是自然原因有可能产生的結果。因为决定这种因果作用去活动的原理，乃是超感性的。所以在目的的秩序中，这原理就是唯一可能的关于自然而是絕对无条件的原理，而且唯有这原理是使这样的因果作用的主体有資格成为創造的最后目的，而且成为整个自然

第24(85)节　自然神学

自然神学乃是理性的一种尝試，企图从自然的目的推論出自然的最高原因与其种种的属性，而自然的目的只能是在經驗上是可知的。一种道德神学(即伦理学神学，或者是这种尝試，想要从有理性存在者在自然中的道德目的(驗前可知的目的)推論出那个原因与其种种的属性。

上面所說的前一种神学自然是先于后一种神学的。因为如果我們想要用目的論的論証从世上的事物推論出一个世界原因来，我們首先就得要有自然的目的被給予出来。在这以后，我們才替所与的这些目的寻找一个最后目的，而这个最后目的就使我們不得不去追求所說的最高原因的因果作用之原理。

可能是，而且事实上必須是按照目的論的原理进行了許多的自然研究，而我們还沒有問到我們在各种的自然产物中所碰见的有目的的活动之可能性的根源的。但是如果我們还想对于这种根源有一种概念的話，那么我們就絕对不能得到深入过于我們反思判断力的单純准則的这种洞见。設使只有自然的一单个有机产物

所从属的。反之，幸福，正如在上节根据經驗的见証所指出那样，远不是創造的最后目的，而且談到自然把人作为优于其他創造物这点上，幸福乃至不成为一个自然的目的。可能个人总是要把幸福作为他們最終的主观目的的。但是如果我在追求創造的最后目的时，提出这个問題：人是为了什么而必須存在的呢？那时我的問題是談到最高理性对于人的創造所要求得到的这种客观的最高目的。那末，如果我們的答复是：为了有物存在使得那最高原因可显其善意，这样一来，我們就和这种条件相矛盾，这种条件是人的理性要甚至他的內心深处对幸福的想望所服从的，那就是得要和他自己的道德立法相一致。这就証明幸福只能是一个有条件的目的，因而人只能作为一个道德的存在者才是創造的最后目的；而談到他的情况，幸福只是这情况的一附带的后果，按照他和那个目的作为他的存在的目的的一致的程度而定的。——原注

是給予出来的，那末，按照这条准則，而我們认識能力的性质又是这样的，我們所能設想到这个产物所有的唯一根源只能是自然自身的一种原因（不管是整个自然或者甚至只是自然这一特殊部分），而且这个自然的原因是通过知性而得出这样一个产物所需要的因果作用的。这是一条批評所用的原理，我們通过它确乎是不能得到任何关于自然事物与其根源的解释的。然而这条原理給我們展示一个超出自然界限的远景，并且令我們能够关于一个原始的存在者或者有更細密的一个概念，这概念从别的方面說来是毫无結果的。

可是我說，不管是把自然目的論推进到多么远，它关于創造的**最后目的**是永远不能向我們显示什么的；因为它所达到的絕不会是这个問題。所以自然目的論就确乎能够以这样一种概念为正当的，那就是一个有理性的世界原因这个概念作为在主观上即只就我們认識能力的性质来說这点上，关于事物的可能性的解释是适合的而且能使我們按照目的来理解这些事物的可能性的。但是这个概念从理論的观点或从实践的观点，都不能給这个概念再有任何的确定，而它想要奠定一种神学这个企图是沒有达到其目的的。对于神学来說，它一直只能是一个自然目的論而已，因为在它里面的目的关系总是要，而且必須总是要，只看为受到自然条件所限制的，因之它就永远不能提出关于自然本身是为了什么目的而存在这个問題，由于这是一个目的，其根源必須求之于自然以外的。可是这样一个最高的有理性的世界原因的确定概念所以之为轉移，結果也就是一种神学的可能性以之为轉移的，正是这个目的的确定观念。

世上的东西互相有什么用处？一个东西的杂多对于这个东西有什么用处？我們有什么根据来假定世界上沒有任何东西是徒然的？只要我們承认某些东西作为目的看是应該存在的，那末任何东西都是为了自然中的某种意图的，这一些問題是意味着，对于我們的判断力来說，理性关于它必然要用目的論来判定的那个对象的可能性所能使用的原理，只有是把自然的机械作用从属于一个有理性的創世主的全部計划安排(Architektonik)这条原理，而以之来考虑这些一切問題的对于世界的观察，就显得极其宏大而使人无限贊叹了。但是由于用来确定一个看为是最高艺术家的这样一个有理性的世界原因的材料，因而以及那些原理只是属于經驗的，所以它們让我們从而推論出属于这个世界原因的属性，只限于經驗在其作用中所对我們显示出来的而无其他。可是因为經驗不能把自然一起作为一个系統来把握住，它每每就必須替它的論証寻找支援，这些論証按其表面的样子是和那个概念相冲突而且自身又是相互冲突的。然而經驗永远不能把我們提高到自然之上来看到自然实在存在的目的，就是說，把我們提高到这样一个更高的理智这个明确的概念，即令我們在經驗上是能够把这整个自然系統在其純是自然方面加以检閱，也是不能这样的。

如果我們把自然神学所要解答的問題从小处着想，那末問題的解答好象就是容易的了，譬如我們可以想到一个有理性的存在者，具有一些很伟大的属性，可是沒有那些需要来建立一个和那最大可能的目的相一致的自然的一切属性的这种存在者，而且对于一切符合这种說法的存在，这种存在者可能只是一个或不只一个，我們都尽可放肆地使用神这个概念。或者，我們认为是无关重要的

事，对于其証明根据不充足的那种理論的証明武断地加上什么东西作为补充；因而如果在我們只有理由来假定許多完善的地方(試問对我們来說什么是許多呢？)，我們就以为我們有权来认为一切可能的完善是当然的：这样一来，自然目的論就有了有力的要求，自許它有了奠定神学的基础这种荣誉的。但是有什么东西叫我們，还要使我們有权来这样把所說的事实加以补充呢？如果我們是要指出这是什么东西，我們在理性的理論使用的原理当中，是找不着任何辯护的根据的。因为这种使用彻底要求我們，为了說明經驗的一个对象，我們以之归于它的属性是不能多于我們在經驗的材料中对于这对象的可能性所发现的那些属性的。在审慎的检查中，我們将要看到，其实原来的最高存在者这个观念是依据理性的完全不同的一种使用，即理性的实践使用的，而使我們不得不补充自然目的論所提供的在自然中种种目的的原始根据这个有缺点的表象，而把它补成为一个神的概念的，正是这个观念，而这个观念是驗前就存在在我們里面的。在我們看到了这点时，我們不应錯誤地想象，认为我們，通过理性在对于世界的物理的认識中理性的理論使用，就引伸出这个观念，更不必說証明其实在性了。

我們深責古代的人，因为他們认为所有的神，除了神們的元首以外，都是象人那样总是原来就受到限制的，由于古代的神当中是有种种大的不同的，部分是在于他們的能力方面的不同，而部分又在于他們的意义和意向之不同。因为古代的人，在他們观察自然中事物的秩序与其进行时，当然就觉得有充分的理由来假定某东西是超过单純的机械作用而作为自然的原因的，而且并猜測到某一定的更高原因方面的某些意向的存在，是古代人只能想象为超人

类的而且是在这个世界的机器背后的。但是由于他們在自然当中碰见好的东西而又碰见坏的东西，碰见有目的的东西而又碰见反乎目的的东西，散布在許多的地方，至少照我們俗眼所看见的是如此，而他們又不能为了一个尽善尽美的創世主这个武断的观念起见，擅自认为还是有一些隐藏在基础上的聪明慈善的目的，其証据是他們所看不见的，于是他們对于那最高的世界原因的判断很难是不同于当时那样的，那就是說，只要他們始終一貫地遵循理性的純然理論的使用的准則，他們的判断总不出此途的。其他是物理学家而同时想要做神学家的人，认为为自然东西的原理得到絕对的統一性，那就是理性所要求的，而就会能使理性完全滿意了，其方法就是借助于一个存在者的观念，在这个作为唯一的实体的存在者里面，那些自然东西是一起被包含着作为只是其联带附有的型式的。虽然这种实体不因它的理智而为世界的原因，然而它也是一个主体，在其里面是存有世界上一切存在物方面的所有理智的。結果就是，虽然这个实体不是一个按照目的而产生什么东西的存在者，然而是一个存在者，在其里面，所有一切东西，由于它們是其单純的型式的那个主体的統一性，虽然它們本身是沒有目的与意图的，可是必然按照目的而相互联系着的。这样一来，由于这些东西把許多按目的相联系着的实体十分困难得到的統一性，从一种因果性的依靠一个实体的关系变为依存于一个实体的关系，而就因之引入了有目的的原因这种观念主义。从依存的存在者方面看，这种体系就变为泛神論(Pantheismus)，而从作为原始的存在者的这个唯一存續的主体方面看，这种体系后来就发展为斯宾諾莎主义(Spinozismus)，这样一来，到了最后，并不是解决了自然

目的性的最初根源这个問題，而是把整个問題作为无聊的来說明，因为这种有目的性这个概念被夺去了一切实在性之后，就变成一个一般的东西的普遍本体論的概念这种曲解了。

这样我們就看到，能够滿足我們对于自然的判定所要求的这样的关于神的概念，是永远不能按理性使用所遵照的单純理論原理来引伸出来的，而这些原理乃是自然神学所依賴的唯一原理。因为，假使我們声明一切目的論都是判断力方面在其判定事物的因果联系之中的一种幻想，而逃避于自然单純机械作用这条唯一的原理。那末，由于包含着自然不过作为它的型式的杂多这个实体的統一性，自然对我們来說，只是好象含有目的的普遍关系而已。或者我們假定不采取目的性原因这种观念主义而忠誠地依靠着这个特种的因果作用的实在主义的原理。那末，不管我們是以許多有理性的原始存在者，或者只以一单个有理性的原始存在者为自然目的的根据，一旦我們发觉沒有什么别的东西来作为基础去建立实在主义这个概念，而只有从世界上目的的实在联系所得出的一些經驗性原理，那末，一方面，我們就不得不承认和目的統一性不一致的这个事实，这是自然表现出了許多实例的，而另一方面，只要我們固守着单純經驗使我們有权来抽出的东西，我們关于一单个有理性的原因就永远不能得到一个足够明确的概念来滿足任何一种在理論上或在实践上有好处的神学。

誠然自然目的論是催促我們去追求一种神学的。但是它不能产生出一种神学来，不管我們是把自然的研究进行到多么远，或者是用理性的种种观念来帮助在自然中所发现的种种目的的联系(理性的观念对于物理的問題来說，必須是理論的)。我們可以提

出这个合理的問題:如果自然从来不，而且又不能，关于那意图中的目的，对我們說什么，那末我們以一个伟大的而对我們来說是不可测度的理智作为这些一切的安排的根据，而且认为它是按照一定的意图来安排这个世界的，这样做法有什么好处呢？因为离开一个目的性的意图，我們就不能把一切这些自然目的联系到一个共同点，或者作出一条充分的目的論原理，无論是为把一个已知的系統中的一切目的联系起来，或者是为想出关于最高理智的这样一个概念作为象这样的自然的原因而且是能用作我們判断力在其对自然的目的論反思中的标准的。我固然在那种情况之下，对于多方面的种种目的有一种**艺术式的理智**而对于一个最后的目的就沒有任何**智慧**，虽然严格說来，这种智慧是必須包含着这种理智所从而得到确定的根据的。我需要一个最后目的，而只有純粹理性才能驗前提出这种最后目的来，因为世界上一切目的都是在經驗上受到条件限制的而不能包含有任何絕对是好的东西的，凡是它所包含的东西都是对于这种或那种作为不必然看的意图的。只有一个最后目的才会指示我如何去設想自然的最高原因，我要把什么属性归之于它，并且到什么程度，以及我要如何設想它对于自然的关系，如果我是要把自然判定为一个目的論的系統的話。那末，如果沒有一个最后目的，我有什么权利或特权来随意把我根据我自己不足道的世界知識所形成的关于那原始理智的这种很有限的概念，或者我关于这种原始存在者实现它的思想的力量的概念，或者关于它要这样做的意志的概念加以扩充而把它扩大成为一个全智而无限的存在者的观念呢？如果我是在理論上能够这样做的話，那就是預先假定在我里面有了全知来使我能够深入看到自然的种

种目的在其整个联系在一起的上面，而且还要能够設想到一切其他可能的計划，比較起来，现在的計划，按合理的理由，得要判为是最好的。因为沒有这种对于結果的圓滿知識，我的論証是不能达到关于最高的原因的任何明确的概念的，而这种概念只有是在任何方面都是无限的这种理智的概念中，只有在神的概念中，才能找到的，也就是成立了神学的基础了。

因此，即令有自然目的論的一切可能的扩大，我們还是可以保持上面所陈述的原理而說我們认識能力的性质和原理既是这样的，我們关于我們熟悉的而显示目的性那些自然的調节方式，只能是把自然认为是自然所从属的一个理智的产物而已。但是这种理智可否也是在自然的产生中以及在自然的整个結构中有其有目的的意图，因而这种意图就不是在作为感官世界的那个自然里面的，这就是自然的理論研究所永远不能揭发的一个事情了。正与此相反，不管我們关于自然的知識是多么大，那个最高的原因是否自然的原始根源，一直就始終按着一个最后目的而起其作用，或者只是一种根源。由于它的本性的单純必然性，是决定要产生出某一些型式来的（象我們称为下等动物的艺术本能那样的），那就总是一个未决的問題了。这种說法也并不意味着我們要把智慧归之于这样的一种理智，更不必說要把一种最高的、和保証其产物的完善性所需要的其他一切性质联系起来的那种智慧来归之于这样的一种理智了。

可见自然神学乃是为人曲解的自然目的論。除非是作为一种准备（作为一种序論），自然神学对于神学本身来說，是沒有用处的，而且作为神学的准备阶段来說，只有当它有了它所能依靠的另

一条原理给它补充时，它才是适用的。但是，乃至作为一种序論，顾名思义，在其本身来說，还是不足够的。

第25(86)节 伦理学神学

有一个判断，乃至最通常的理智在其反思到世界上事物的存在以及世界本身的实在存在时，也不能摆脫的。那就是这个判断：生命的形形色色，不管它們的安排是怎样巧妙，不管它們的联系在一起是怎样多种多样的、符合于目的的、甚至它們許多确称为各界的系統的整体，如果人类或者某种的有理性的存在者不存在于其中，就会沒理由地存在着的。換句話来說，如果沒有人类，整个世界就会成为一个单純的荒野，徒然的，沒有最后目的的了。然而唯一的东西，要世界上其他的东西与之发生关系才能得到其存在的意义的，却不是人的认識能力，不是理論的理性，好象人在世上的意义，就是要有人在世界上来把世界作为他的沉思对象似的。因为如果人对于世界的沉思所发现的沒有别的东西，而只是无最后目的的事物，那末世界的存在也不能从它被知道这个事实而获得其价值。必須預先假定有世界的最后目的，然后与之发生关系，对于世界的沉思才可以有其价值。与之发生关系，我們才认为世界有其最后目的的，也不是什么愉快感或者一切愉快感的总和，也就是說，不是安宁，不是享乐（不管是身体的享乐或者是精神上的享乐），总而言之，不是幸福，这一切都不是我們評价为絕对有价值的。当人是存在时，他把幸福作为他自己的最后目的这个事实并不給我們任何概念，叫我們知道何以他要存在，他自身具有什么价值是使他的实在存在对他是适意的。因之就必須預先假定了人就是

世界的最后目的，然后我們才有一种合理的根据，来說明自然作为按照目的的原理的一个絕对整体看时，必須是和人的幸福之种种条件相一致的。据此，所需要与之有关系的东西只能是热望的能力，然而却不是那使人（通过感官的冲动）依靠自然的能力、也就是說，不是那种能力，就它說来，人的生存的价值是依靠着他的所得和他的所享受的，反之，所說的乃是唯有人自己才能給予其自身的价值，而这种价值是在乎他所作的事情，在乎他不是作为自然鎖鏈的一环，而是在他的热望能力的自由上，怎样行动，所凭着来行动的是什么原理。換句話說，善的意志是人的生存所能唯一借以有其絕对的价值，而且与之有着关系，世界的存在才能有一个最后目的的。

甚至健康的人类理性的通常的判断，只要它反思到这种問題，因而考虑到它时，都总是和这断定相一致的，认为只有作为一个道德的存在者来說，人才能是世界的最后目的的。人們将要說，如果这个人有这么多的才能，乃至在使用他的才能时又是这么活跃，因而对社会与公共的生活发生一种有用的影响，所以，从他自己的幸福情况关系上来說，以及从他对他人的好处的关系上来說，他都是具有很大的价值，可是他沒有一种善的意志，那有什么益处呢？从这个人的內心来看，他是一个可鄙的对象；如果世界不是完全沒有最后目的的，那末这个人，作为人来說，是属于这个世界的，却必然是作为一个处在一个服从道德律的世界里的坏人，按照那些道德律丧失其主观的目的（即幸福），而幸福也就是他能有最后目的的生存所必具的唯一条件。

如果我們现在在世界上发现一些适合于目的的安排的实例，

并且如果我們照着理性必然要求的那样，把那些只是受条件限制的目的从属于一个无条件的、最高的目的，也就是从属于一个最后目的，那末我們就容易看到，自此之后，我們所与之打交道的就不是自然的目的(包括着在作为存在着的自然里面的)而是包括着一切有秩序的安排的自然的存在的目的。因之我們就看到問題就是世界的最終的目的，而更确切地說来，就是唯有在它的底下才能有一个最后目的的那个最高的条件，也就是决定一个最高理智来产生出世界上的存在物的那个根据。

这样一来，只有作为道德的存在者的人才是我們承认为世界的目的的。因此，我們首先就有一个理由，至少也是最主要的条件，来把世界看为一个按照目的而相互联系着的整体，看为种种最后原因的体系。可是我們理性的性质原是这样，我們必然是把自然的目的归于一个有理性的世界原因的。那末，最重要的就是我們有了一条可用于这种关系的原理，使我們能够想到这个作为目的王国最高根据的第一原因的本性和它的种种属性，从而对它形成一个明确的概念。这是自然目的所不能做到的，自然目的論只能引起这样根据的一些不明确的概念，而这些概念是这种不明确性使之在实践的用途上，正如在理論的用途那样，成为无用的。

有了这样一条关于原始存在者的因果作用的明确原理，我們就毋須把这原始存在者只看为是理智而且作为替自然立法的，并且是作为在一个目的王国里立法的元首了。关于至善(summum bonum)，那只是在这个元首的統治权下才能有的善，也就是有理性的存在者在道德律下的存在，我們将要把这个原始存在者設想为无所不知的，因而乃至我們心术的最深处(这里就是世上有理性

的存在者行为的特别道德价値之所在）都不能对他有所隐藏的。我們将要把他設想为无所不能的，这样他就能把整个自然适应于这个最高的目的；又把他設想为既是全善的而又公正的，因为結合而成智慧的这两种属性是构成那些条件，在其下面，世界的最高原因就能成为道德律之下的最大的善的根源。同样地，其他还剩下来的超越属性如无始无終性，无所不在性，等等（因为良善与公正是道德属性），一切关于这样一个最后目的所預先假定的属性，都得要看作属于这位原始存在者的。象这样，道德的目的論就补充了自然目的論的不足而第一次建立了一种神学，因为自然目的論，如果它不从道德的目的論偷偷地有所假借，而只前后一致地前进，由它自身只能建立一种鬼神学（Dämonologie），而鬼神学是不能奠定任何明确的概念的。

但是这条原理，由于世界上某些存在者的道德的目的意义，是把世界和作为神的一个最高原因发生关系的，却并不单純由于完成自然目的論的論証而建立这种关系的，因而不是由于必然采取自然目的論的論証作为它的基础的。与此相反，它是能够依靠它自己的而叫人注意到自然的目的而且去追求隐藏在自然的种种型式后面的不可思議的伟大艺术，象这样来給純粹实践理性所产生的理念以一种在自然目的中附带的証实。因为世界上从属于道德律的存在者这个概念，乃是一条驗前的原理，是人必然要按照着来判定他自己的。不但是这样，并且如果眞有一个世界原因，有計划地而朝向着一个目的活动着的，那末上述的道德关系就必然是象自然律所决定的关系一样为一个世界的可能性的条件（那就是說，当那个有理性的原因也是有一个最后目的的时候）。这是一条原理，

理性乃至在驗前就看为它对事物存在作出其目的論的判定时所必需的。那末，整个問題就成为这个样的了：我們有什么理由能滿足（思辯的或实践的）理性而使我們有正当的理由来把一个最后目的归之于按照目的而活动的最高原因呢？因为是这样的，按照我們理性的主观性质，乃至按照我們所能想象到其他存在者的理性，这样的最后目的不能是别的，而只能是从属于道德律的人，这是可以驗前认为一定有效的，而我們是完全不能在驗前认識到在物理的秩序中什么是自然的目的，特别是不可能看到一种自然沒有这样的目的时就不能存在的。

解　說

設想一个人正値他对于道德感有着适合的心情的时候。如果在美丽的自然环境之中，他正在安閑地、欢暢地欣賞他的生存的时候，他內心感觉到一种需要，需要为着他的生存而感謝某人。或者在另一个时候，有着同样的心情，他觉得自己是在职責的紧张中，而只能通过自願的牺牲才能完成而且去完成这些职責；那时，他心中就感觉到一种需要，需要在完成其职責时是遵行了某种命令而且服从了一位上主。或者这个人輕率地逸出了职責的正軌，虽然是不致于要对人負責的；可是严厉自責的話語却要落到他的內部听官上来，而他就要好象听见他所对之辯解的一位审判者的声音。总而言之，他所需要的乃是一种道德的理智；因为他是为着一个目的而生存的，而这个目的是要求有一位存在者，是本着这个目的而形成了他这个人和这个世界的。在这些感觉的后边想要矫揉造作地探求动机出来，是徒劳无功的；因为这些动机都是直接和最純淨

的道德感联系在一起的：感恩，服从和慚愧(那就是在应得的懲罰面前屈服）都是对職責的心情之特别的型式。这不过是心灵在这里趋向于让它的道德感得到扩大而自行想象到不在世上的一个对象，以便有可能时，也在这样的一个对象的面前証明他忠于職責的态度。所以这样做至少是可能的，而且这样做是在我們的思想的道德习慣中有其基础的，那就是形成一种表象，描写着对于一位存在者的存在的一种純粹的道德需要，借以让我們的道德性得到加强，或者甚至（至少在我們的表象方面）得到范围的扩张，就是对它的行使得到一个新的对象，也就是說，承认世界以外有一个道德的立法者是可能的，而且这样做时是沒有顾虑到理論的証明，更沒有顾虑到私利，而只根据純然道德的理由，这种理由当然只是主观的，可是不受外来的影响的，只是按照純由自身立法的純粹实践理性的单純推荐的。这样的一种心情可能是少见的、或者也不是持久的，而是曇花一现沒有持續的效果的，或者它是可能消逝而心灵并沒有加以反思到在这样一种映现出来的对象上面去，而又沒有費力去把它带到明了的概念底下去。可是这种心情的根源是明白的。那就是我們本性的原有道德性格，作为一条主观原理在我們观察世界当中，沒有通过自然原因而得来的目的性，就不让我們得到满足的，而是引导我們把一个基础上的、按照道德律而管理自然的最高原因輸入世界里面去的。除上述的之外，还有这个事实，就是我們觉得道德律促使我們为着一个一般性的最高目的而努力，然而我們觉得我們自己以及一切自然是不能达到它的。再则，只要我們是追求这个目的，我們才能判定我們是和一个有理性的世界原因的最后目的相符合的（如果是有这样一个世界原因的話）。

这样，如果沒有更好的理由来承认这个原因（因为我們可以承认它而并不自相矛盾），我們还有从实践理性得来的一种純粹道德的根据，使得我們不致认为把这种努力看作在它的效果上是十分无聊的因而让它松弛下去这种危险。

让我們重述这里說了这么多的所想要传达的意思。虽然惧怕无疑是可以能够产生許多神，（即鬼神）出来的，但是能够产生眞神（Gott）这个概念的，只有理性通过它的道德原理，（而虽然关于自然的目的論一般是很无知的，或者由于难以用充分証实的原理来調解自然所呈现的相互冲突的现象而引起的很大怀疑，理性还是能够这样产生出眞神的概念来的。）还有这一点，人的生存所要达到的道德目的就弥补了自然知識的不足，由于它指示我們把那个具有种种属性，因而有能力，来把整个自然从属于那单一的目标而且把自然成为只是那个目标的工具的最高原因这个思想和一切事物的存在的最后目的这个思想接合起来，而这个目的的原理就是唯一能使理性从一个伦理的观点得到滿意的，换句話說，它是指示我們把这个最高原因作为神来想的。

第26(87)节　上帝存在的道德証明

我們有一种自然目的論，它所提供的証据是足够为我們的理論反思判断力来使我們能够承认一个有理性的世界原因的存在的。但是在我們自己里面，尤其是在一个具有其因果作用的自由的有理性的存在者里面，我們发现一种道德的目的論，但是，因为我們对于一个目的的关系，連同支配那关系的规律，是可以在驗前确定下来的，因而就是为人认識到是必然的，那末道德目的論就毋待于

我們自身以外的任何有理智的原因来解释这种內在的与规律之符合，正如我們在几何形的几何属性（对于一切可能的艺术来說都有其适应性）之中，不必求之于外面的一个以这种适应性授予它們的最高理性一样。但是这种道德目的論在这点上和我們的关系，是就我們作为世界上的存在者来說的，因而是就我們在世界上和别的东西联系起来来說的；而同是这些道德律責令我們要顾虑到世界上一些别的东西或者作为目的或者就它們来說我們是最后的目的。那末，这种道德目的論是有关于我們自己的因果作用对于目的的关系，乃至对于我們必須在世界上意欲提出的最后目的关系，同时也是有关于世界与那道德目的的相互关系以及和在外部条件下实现那道德目的的关系（关于这点，沒有什么自然目的論是能給我們任何指导的）——这种道德目的論就提出一个必然的問題了。因为我們必然要問：这种道德目的論是否一定要我們的理性的批評判断越出世界的范围而追求一种有理智的最高原理，那原理是关于自然与我們里面的道德的东西的，象这样我們就可以形成自然的一种表象，显出自然也在其对于我們的內在道德立法权与其可能的行使上是合乎目的的呢？因此，道德目的論确实是有的。它一方面是必然与自由的法理（Nomothetik）相联系而另一方面又必然与自然的法理相联系的，正如有了公民的立法权，就联系着在那里去找其行政权这个問題那样。其实这里的联系也正是这一种的联系，就是理性在任何东西里面发现有联系时，总是給它以只按照理念才有可能的事物某一定合乎规律的现实性这条原理的。——我們开始就将說明理性是怎样从上述的道德目的論与其对于自然目的論的关系而前进到神学去。然后我們就将要关于这种推

断型式的可能性与有效性作一些观察。

如果我們假定某些事物的存在（甚至只是事物的某些形式）是不必然的，因而只是通过某另一东西作为它們的原因才成为可能的，那末我們就可以去追求这种因果作用的最高的根源，因而去追求受条件限制的东西的无条件的根据，或者是在物理的秩序里，或者是在目的論的秩序里，那就是按照有效的联系（nexus effectivus）或者是按照目的的联系（nexus finalis）。換句話說，我們可以問：哪个是最高有效原因，或者什么是这种原因的最高的（因而也就是无条件的）目的，就是說，一般說来，它产生出这些或它的一切产物是为了什么的最后目的的？在后一个問題里，显然是认为这种原因当然是能形成目的的一种表象的，因而也就是一个有理性的存在者，或者說，至少我們必須把它設想为是按照这样一个存在者的規律而活动的。

现在，設使我們跟着目的論的秩序去，那就是一条基本原理，乃是甚至最寻常的人类理智所不得不馬上就同意的。这原理就是：如果理性必須在驗前指定有一个最后目的，那末这个最后目的只能是服从道德律[①]的人（或者任何一个世上有有理性的存在

① 我故意說：服从道德律。世界的最后目的并不是按照道德律的人，就是說，并不是按照这种規律而生活的人。因为用后一种的說法就会是断言多于我們所知道的，就是断言世界的創造主有权来保証人总是会遵照道德律的。但是这就預先假定了关于自由和关于自然的一个概念（而我們只能关于自然才想到一个外在的創造主的），这个概念是意味着洞见自然的超感性基质以及这基质和通过自由的因果作用所使之在世上有其可能的东西的同一性的。这种洞见是远远超过我們理性的識别力的，只有关于服从道德律的人，我們才能够肯定他的存在形成世界的最后目的，而不越出我們識别力的界限。这种說法也完全和人类理性在其从道德观点来反思到世界的进程中所判定的結果相一致的。我們相信，乃至在恶人的情况下，如果我們看到无法无天的匪

者)。因为(这是每一个人的判断)如果世界只是无生命的物所构成,或者甚至是部分有生之物然而是无理性的物所构成的,那末这种世界的存在就会毫无价値的了,因为在它里面不会存在着任何的存在者对于价値是什么有絲毫的概念的。另一方面,如果甚至是有有理性的存在者,然而如果他們的理性只能把事物存在的价値寄托于自然对他們的关系,就是寄托于他們的福祉,而不是从原始的根源来为自己得到这种价値,即在自由中得到这种价値,那末誠然在世上是有相对的目的,可是沒有絕对的目的,因为这种有理性的存在者的存在仍然总是一直沒有目的的。然而道德律的一种特色就是这些道德律替理性所規定的东西其目的的形式是沒有任何条件的,因而正是一个最后目的的概念所需要的形式。所以只有象这样的理性的实在存在,也就是能在目的的秩序中作为自己的最高目的的理性的实在存在,換句話說,服从道德律的有理性的存在者的实在存在,才能看为是世界存在的最后目的。但是,如果不是这样的話,那末要就是在处在世界的存在的基础上的原因中沒有任何目的,要就是只有沒有最后目的的一些目的。

道德律乃是我們使用自由的形式上的理性条件,而作为是这

徒,在死以前也受到其罪行的应得懲罰,我們也就看见事物中一种明智的目的关系的痕迹了。按照我們自由因果作用这个概念,善恶行为都是以我們自己为轉移的。但是我們认为治理世界最高的智慧就是在于这个事实,即善行的机会以及从善恶行为而生的后果都是按照道德律注定的。正当地說,善恶行为的后果也就是上帝的荣耀,所以神学家很适当地称之为世界的最終目的。——我們还要补充一句,当我們使用造化(Schöpfung)这詞时,我們的意思只是这里我談到的,就是世界存在的原因,或世界上种种东西,即实体、存在的原因。这也就是这个詞严格的意义——实体的现实性就是造化(actuatio substantiae est creatio)。可见这詞并不意味着假定有一个自由活动的因而就是有理智的原因。这样一个有理智的原因的存在也就是我們首先要証明的。——原注

样的东西，单独由它自己就使我們負有責任，而不依靠任何目的作为它的物质上的条件。但是它又替我們决定了一个最后目的，而且是在驗前这样做的，并且叫我們負責来努力于这个最后目的的达成。这个目的就是世上通过自由而成为可能的最高的善。

人而且，按照我們一切的概念来說，每一个有理性的有限的存在者，能够在上述的规律之下树立一个最后目的所必須具有的主观条件，就是幸福。結果就是，世上最高可能的物理的善，而又是就处在我們里面作为最后目的来推进物理的善，就是幸福——幸福也就是在个人和道德的规律相一致这种客观条件之下，作为配得幸福的性质。

可是，靠我們理性的任何能力，我們都不能把道德律对我們提出的最后目的所需要的这两种东西，在心里，想象为是通过单純的自然原因而結合在一起而且又是符合于所想到的最后目的这个理念的。所以，如果我們不把自然以外的任何其他方法的因果作用和我們的自由結合起来，这样一个目的通过我們各种力量的应用的实践必然性这个概念，和这目的的实现的物理可能性这个理論上的概念是不相一致的。

結果就是，如果我們是要树立一个与道德律的需要相符合的最后目的，我們就必須假定有一个道德的世界原因，那就是一位創世主。而就树立这样一个目的是必需的这点来說，那末，照样也必須，就是說，在同样的程度上以及根据同样的理由，必須假定有一位創世主，换句話說，假定有一位上帝[①]。

---

① 这种道德的論証不是旨在提供上帝存在的一种客观有效的証明。这个論証的意思不是要对怀疑者証明有一位上帝，而是要証明如果这种怀疑者想要在与道德相一

*　　　*　　　*

这种証明是我們很容易給以邏輯精确性的形式的，但是它并不意味着必須要假定上帝的存在，如同必須承认道德律的有效性那样，因之一个不能以上帝的存在来說服自己的人，可以认为他自己毋須担負道德律的有效性使之担負的責任。不，并不是这样！在那种情况下所必須要放弃的乃是世界上的最后目的是由遵守道德律而实现的这种預想，那就是有理性的存在者的幸福和諧地和道德的遵守相联系着作为世界上的至善这种預想。每一个有理性的存在者都得要继續承认他自己是为道德的教訓所严格約束的，因为道德的规律都是以形式出现的而且是无条件地发出命令的，并不理会到目的的(作为志願的內容的)。但是最后目的的唯一要求作为实践理性对世上的存在者所规定的，就是一种为他們作为有限的存在者的本性所栽在他們里面的难以抵抗的目的。理性絕不承认这种目的，除非是作为不可违犯的条件而从属于道德律，而且只按照这种条件才把它变为普遍的。这样，它就把幸福的促进之与道德的一致作为最后目的。关于幸福只按我們力之所逮来促进这个所說的目的，就是道德律所命令的，而并不管这种努力的后果是怎样。职責的完成是在于眞实意志的形式，而不是在于有助于成功的中間发生的原因。

那末設使有一个人，部分为那些众人所称頌的一切思辯的論

致的方式上进行思維，他就必須采取这个命題的假定作为他的实踐理性的一条准則。——其次，这个論証也不是旨在肯定为了道德的緣故是必須假定世界上所有有理性的存在者的幸福是和他們的道德成比例的。与此相反，乃是因道德而需要有这个假定的。因此，它是一种主观上而且为着道德的存在者足够的論証。——原注

証所有的弱点所影响，而部分又为他在自然中以及在道德領域中所发现的許多不正常的现象所影响，而相信沒有上帝这个命題；然而，如果他为着那个緣故，他决定把职責的种种规律看为是单純空想的，无效的，而且是不必遵守的，于是就大胆决心去违反它們，但是在他自己的眼中，他却是一个不足道的东西。我們又設使这样一个人后来能确信他当初怀疑的眞理；如果他依然坚持上述的想法，他就还是不足道的。如果他甚至在实际的行动上，如所要求的那样严格地尽責，但是他这样做，如果是由于惧怕或者希望得到报酬，而內心对于职責并沒有尊敬的心情，那末情况还是那样的。反之，如果他作为一个信徒，誠意地、无私地按照他的良心遵守責任，但是遇见他想要考驗自己时，他把这种情况摆出来，他也許确信沒有上帝，那他就立刻相信他毫无道德的責任了，那末他內心的道德心情只能是坏的。

那末我們可以拿一个誠实的人为例，比方是斯宾諾莎这样的一个人，认为自己是坚决相信沒有上帝的(既然关于道德的对象有同样的后果)，于是也沒有来生。那末他是怎样判定他的从道德律而来的內在目的性而这道德律却是他在实践中所尊敬的呢？他是不需要道德律的遵守来給他任何个人在今生或来生的利益的。与此相反，他的意志是不求个人的利益，而只要建立那神圣的规律把他的一切力量指向到的那种善。但是他的努力是受到限制的。誠然，他在自然中可以指望有时候，却不是总是，有一种按着一定的规則，和他的准則那样而且主观上必須是那样的与那个是他觉得不得不去实现并且被催促着去实现的目的相一致的。欺騙，暴行，与妒嫉总是流行在他的周围，虽然他自己是正直、和平和慈善的；

而他在世上所遇见的其他虔敬的人，不管他們是怎样配得幸福，可是为那毫不顾及这种美德的自然，使之受到貧乏、疾病、夭折这一切的不幸，正如世上其他的动物一样。而这也就长此以往，直至一个辽闊的坟墓把他們（正直的也好，不正直的也好，因为在坟墓中，是沒有分别的）一起都吞噬掉，而那些能自信为世界最后目的的人們，也为自然擲归于他們所从自来的无目的的混沌物质的深淵。这样一来，这个虔敬人在遵行道德律的过程中所持有而又是应該持有的目的，就一定要被他看为不可能的而放弃掉了。但是他或者决意始終忠于他內心道德命令的号召而不願让那是道德律直接感动他去服从所带来的尊敬心情、因着适合于道德律的高尙要求的唯一理想的最后目的空虛，而被削弱下去，这种事情是不能不損害及道德心情的。如果是这样的話，他就必須假定世界道德的創造主，即上帝的存在。既然这种假定至少是不含有在其自身中的自相矛盾的，那末他就儘可从实践的观点来作出这种假定，也就是說，至少是为了形成一个在道德上給他规定的最后目的的可能性的概念这种起见而作出这种假定。

第 27(88)节 道德証明的有效性的限制

純粹理性看作一种实践的能力，也就是看作一种通过理念（即純粹理性概念）来确定我們因果作用的无束縛的使用的能力，不但是在其道德律里具有我們行动的一种限制性的原理，而且同时由于那条道德律并提供另一条从主观的观点看来是組織性的原理，这条原理乃是包含在只有理性才能想到的一个对象的概念之內的，而且是要在世界上通过我們按照那道德律的行动来实现的。

所以在按照道德律来使用自由之中一个最后目的这个理念是有其主观实践的实在性的。我們是驗前被理性确定了要尽力之所及来促进这个至善的。这种至善乃是在世界上有理性的存在者的最大福祉与他們的善良的最高条件的結合上，即在大众幸福与最严格的道德的結合上而形成的。可是这种最后目的的一个組成部分的可能性，即幸福的可能性，是經驗所限制的。它是以自然的本性为轉移的，是要看自然是否和这个目的相符合的。因之它从理論的观点来看是成問題的；而其另一組成部分，即道德，关于这部分我們是不为自然与我們合作与否所限制的，所以我們在驗前就有了它的可能性的保証，而可武断其为一定的。因之，驗前就有一个最后目的摆在我們面前这个事实，并不滿足世界上有理性的存在者一个最后目的这个概念的客观的与理論的实在性之一切要求的。还得要創造，即世界本身，在其实在存在方面确有一个最后目的才行。如果我們能够在驗前証明它确有这样一个目的的話，那就会有了客观的实在性来补足这个最后目的的主观实在性了。因为如果創造是有一个最后目的，我們就只得想到它必然是和我們的道德能力相符合，而只有这种能力才能使目的这个概念成为可能的。但是现在我在世界上发现确实是目的的东西。其实自然目的論展示出这么多的目的，如果我們让理性来指导我們的判断，我們是有根据来作为研究自然的原理假定在自然中簡直沒有什么东西是沒有目的的。可是在自然自身里，我們寻找它的目的是徒劳无功的。因此，和这种最后目的的理念只处于理性里面那样，我們也只能，而且必須在有理性的存在者里面来寻找这样的目的作为一种客观可能的东西。但是这些存在者的实践理性不只是指出这个最后目

的，而且还关于我們能想到創造的最后目的必須具备的一些条件，确定了这个概念。

现在就有这个問題：是否有可能为着滿足純粹理性的种种理論的要求而証实最后目的这个概念的客观实在性？为着确定性的判断力，这是誠然不能显然确实地做到的。然而为着理論上反思的判断力可否充分地做到？这是对于思辯哲学最低的要求，因为思辯哲学是負責来把道德的目的通过一单个目的这个理念和自然目的結合起来的。可是甚至这一点点还是远远多过思辯哲学所能完成的。

我們从理論反思判断力原理的立場来談談罢。为了說明自然的有目的的产物，我們是否有理由来假定自然有一个最高的原因，其关于自然现实性的因果作用，或者說它的創造的活动，必須要看为是特别不同于自然的机械作用所需要的，就是說，看为是一种理性的因果作用的？如果是的話，那末，按上述的原理，我們就应該說，我們有充分的理由来以之归之于这个原始的存在者不只是在自然到处都有的目的，而且还有一个最后目的。这并不足以証明这样一个存在者的实在存在，可是，至少象在自然目的論的情况下那样，它能充分地說服我們，为了使这样一个世界的可能性成为我們所理解的，我們必須不只注意到目的，而且还必須把这种可能性的实在存在归之于一个在其基础上的最后目的。

但是一个最后目的单純是我們实践理性的一个概念而不能从經驗的任何材料推論出来去作出自然的理論上的判定的，也不能用来认識自然的。这个概念的唯一可能的用途乃是为着实践理性按着道德律的；而且創造的最后目的就是世界的这样一种性质，它

是和我們只能按照规律所确定的东西相符合的，也就是和我們純粹实践理性在其只在应該是实践的限度內的最后目的相符合的。——那末由于以这种最后目的强使我們接受的那道德律，我們就有理由从实践观点来假定，为着把我們的力量都用于那个目的的实现，它是有其可能的，即有实行的可能性的。因之，我們也就有理由来假定事物的性质是和这样的可能性相符合的——因为这种可能性所受的条件限制不是在于我們的权力的，所以除非自然是和我們协力，这个最后目的的实现是沒有可能的。因此，我們就有道德上的理由来假定既有世界，我們也就有創造的最后目的。

然而这幷不是从道德目的論到一种神学的推論，就是說，不是从道德目的論推論到世界的道德創造主的存在，而只是推論到在上面那样确定下来的創造的一个最后目的。然而为了說明这个創造，就是說明符合最后目的的事物的实在存在，我們是否就必須首先承认有一个有理智的存在者，而其次又必須承认有一个不单純是有理智的存在者——象是为了說明自然中我們不得不判定为目的的这样东西的可能性所得要承认的那样——而且必須承认有一个又是道德的，作为世界創造主的，因而是上帝的存在者呢？承认这点也就包含着另一个推断，其性质是这样的，因之我們看出它是单純为着实践理性的概念性判断力的，而既然是这样，所以是适合于反思的判断力，而不适合于确定性的判断力的。誠然对我們来說，道德的实践理性在原理說来本质上是不同于技术的实践理性的。但是，虽然是这样，我們不能擅自认为談到最高的世界原因时，同样必須有这种分别的，如果假定那个最高的世界原因是一种理智的話，而且认为这种理智方面对于最后目的来說，也需要一特种

的因果作用，不同于单純自然目的所需要的因果作用的，或者认为我們因之在我們的最后目的里不只是有一种道德的理由来承认創造的最后目的作为一种結果，而且又有一个道德的存在者作为創造的原始的根源。但是我們很可以說，按照我們的理性能力的性质，如果沒有一个世界的創造主和管理者，同时又是一个道德的立法者，我們就完全不能把和道德律与其对象有关系的合目的性的可能性变为我們所能理解的了。

所以一个最高的道德上的立法創作者的眞实性，其充分的証明只是为着我們理性的实践使用，而关于它的存在，在理論上是沒有确定什么的。因为理性有一个目的，只是为它自己的特种立法权所规定的。为要使这个目的成为可能的，它需要一个理念足以把一些障碍，就反思的判断力来說是足够地清除掉，而这些障碍的产生是由于我們在单純有一个关于世界的自然概念的时候不能把这种立法权见之于实行而来的。象这样，这个理念就获得实践的实在性，虽然就思辯的知識說来，它沒有任何方法使它从理論的观点为它得到什么实在性来說明自然，或者确定其最高原因的。就理論的反思判断力来說，自然目的論从自然的目的就已經充分証明了一个有理智的世界原因。就实践的反思判断力来說，道德目的論通过一个最后目的这个概念也成就了这点，因为从实践的观点看来，道德目的論是不得不把一个最后目的归之于創造的。上帝作为一个道德的創造主来看，其概念的客观实在性誠然是不能只通过自然目的来予以証实的。可是，在关于那些目的的知識和关于道德的知識联合起来的时候，那指示我們尽我們力之所逮来追求原理的統一的准則，就使那些目的得到相当大的重要性，为的是

要用上面所說的已經从理論的观点具有的实在性的理念来为判断力加强那个理念的实践实在性。

为了防止一种很容易发生的誤解起见，十分有必要来附带指出两点，第一，最高存在者的这一些属性是我們只能按类比来設想的。因为，旣然經驗不能指出任何与之相类似的东西，我們怎样去研究它的性质呢？第二，这样一些属性也只能使我們能够設想到一位最高存在者，不是去认識他或者可以去在理論上把这些属性来称謂他。因为这只是为了我們理性在其思辯方面的确定性判断力起見，才是必要的，而且也是为着要看出最高世界原因在其本身是怎样的。但是在这里与我們有关的唯一問題就是，按照我們认識能力的結构，我們关于这位存在者得要形成什么概念，而且我們是否得要因为一个目的而假定他的存在，而这个目的是純粹实践理性，并不联系到任何这样的假定，强要我們尽我們力之所逮来予以实现，而为着这个目的，我們同样也得要設法使之获得单純的实践实在性，那就是說，单純要能够把所期待的結果看为是可能的。很有可能，上述的那个概念对思辯理性来說是超出經驗的范围的。而且我們用这个概念来以这些属性归之于所說的存在者，在这些属性客观使用上，可能隐藏着有一种神人同形說的。然而我們在使用这些属性时，其目的之所在不是想要这样就确定我們所不能达到的那位存在者的性质，而是想要用它們来确定我們自己和我們的意志。我們可以按我們对于它的結果所有的概念来称一个原因，虽然只关于这原因对于这結果的关系的，而我們可以这样做，但不因之就想要靠我們对于那类的原因所只知道的性质来在内部說明那个原因的原有性格，因为那些性质必須是經驗給予我們的。

例如我們除其他的性质以外，还把运动力(vis locomotiva)归之于灵魂，因为实际上物体的一切运动都是有其源由的，其原因是处在运动的表象里面的。但是我們这样做时，并不因之就想要把我們所知道的唯一种动力，如吸力、压力、冲力所发生的力，因而是通过連續推动的力，归之于灵魂，因为这些力总是預先假定有在空間有广袤的物的。然而我們正同样地得要假定某东西，是包含着一个必然的道德的最后目的的可能性和实践实在性，即可实施性的根据的。但是，按照从这根据期望所得的結果之性质，我們是可以把这个某东西設想为一位按照道德律来管理世界的存在者，而按照我們认識能力的性质，我們就不得不把它設想为不同于自然的东西之一种原因，为的只是要表达出来这位超出我們一切认識能力以上的存在者对于我們实践理性的对象的关系。可是在这样做时，我們并不因之想要在理論上以这类为我們熟悉的唯一因果作用，即一种知性和一种意志，归之于这位存在者。不但如此，甚至談到我們认为是存在于这位存在者里面的因果作用的关于就我們来說是最后目的的东西，我們在客观上也不是想要把它作为存在于这位存在者里面的，从关于自然与其一切有目的的型式区分开来。与此相反，我們只是假定我們能够承认这种区别作为是我們认識能力的性质所主观上必需的，而且是对于反思的判断力有效，而不是对于客观确定性的判断力有效的。但是一涉及实践問題时，这种的限制性原理(明智或智慧所遵从的)，原是要指导我們按照某东西作为一个目的来行动的，而这个目的的可能性，按照我們认識能力的性质，只能为我們在某一定的方式上設想得到的，也就变为組織性的了。换句話說，这个原理乃是在实践上能确定的，

而同是这个原理，作为按照着来判定事物的客观可能性时，就并不是在理論上能确定的，或者換句話說，它并不是說，我們的思維能力所承认的唯一类型的可能性也可以是属于我們思維的对象的。与此相反，这条原理是一条单純限制性的原理，为反思判断力用的。

解　說

这种道德的証明决不是一种新发明的論証，而最多也不过是一种旧論証的新形式而已。因为在人的理性开始活动起来的时候，这种道德証明的萌芽就已是在人的心里面了，而只是随着人的理性不断的栽培，就越来越发展罢了。到了人类开始反思到是非的时候，在人們看自然的有目的性象是无关重要的时候，在人們利用这种有目的性而并不想到自然的慣常过程以外还有其他的时候，他們也就不得不发现这种不可避免的判断。不管一个人是行为誠实或行为虛伪，行为合理或行为残酷，然而到了他临終时，至少是人所能看到的，他的善行沒有善报，而他的罪行却沒受到懲罰，而結果总不能一直是沒有分别的。好象人們內心听见一种声音說，必定是有所不同的。因之也必定有一种模糊的观念，有某东西是人們觉得不得不追求的，某东西是所說的結果完全不会与之一致的，如果他們把自然世界的进行看为是事物的唯一秩序的話，那末他們就不能满足他們心里的那种有目的的命运（Zweckbestimmung）的。不管人們现在对于矫正这种不合规則的东西所想出的方法所有的許許多多的观念是如何粗糙（而这种方法，和有些人想要使之成为他們对于判定自然的基本原理的那种盲目的命

运，必然对于人的心灵要更大大地使之反抗），那末只有一条原理是人們能按照着它而甚至只想到自然有可能来与他們內心的道德律相一致的。那就是按道德律治理世界的一个最高原因这个原理。因为摆在人們面前作为职責的，处在人們里面的一种最后目的，和外面而沒有任何最后目的的自然，而又是在它里面要实现那前面的目的的自然，这两者是处于矛盾的地位的。关于那个世界原因的內部性质，人們固然是能够想出許多无稽的东西来。但是对于世界治理中的道德关系，就那最未受到培植的理性来說，依然总是普遍可理解的，只就那理性把自己作为实践的来对待，虽然思辯理性是远远不能与之齐步前进的。而且首先引起对美和自然目的注意的，大概也就是这种对于道德的兴趣。这是卓越地能加强上面所讲的理念的，虽然它不能給它提供它的基础。它更不能沒有这种对于道德的兴趣；因为只有在对于最后目的的关系上，关于自然目的的研究才获得那直接的兴趣，而这种兴趣是在对于自然的惊叹里大大的表示出来，而是沒有考虑到从而得到的任何好处。

第28(89)节　道德論証的用途

談到我們关于超感性的东西的一切理念，理性是局限于它的实践使用的种种条件，这个事实，涉及到上帝这个理念时是有显然的用处的。它防止神学沉迷于见神論(Theosophie)的五里云雾中，就是說陷入于使理性模糊的超經驗的概念中，而又防止神学降落到鬼神論(Dämonologie)底下去，那就是以神人同形論来表象最高存在者的方式。它又使宗教不致陷入于巫术（Theurgie），巫术就是一种狂热的幻想，认为一种情感能够从别的超感性的存在者传

达到我們，而我們又能对它們发生影响，也就是陷入于偶象崇拜(Idololatrie)，这是一种迷信的幻想，认为一个人能用别的方法来使最高的存在者喜悦他，而不是用通过道德律的方法[①]。

因为如果我們让那些要論証到处在感官世界以外的东西的人的虛妄和傲慢去确定理論上乃至最小的一点，因而去扩大我們的知識；如果許可人来妄称对于神的本性的存在与性质，对于它的知性与意志，对于这两者的规律和从而出来的种种属性以及对于世界的影响，都有其洞见；那末我就要知道，在哪里并且正正在什么地方来划定理性的僭妄的界綫。因为不管这种洞见是从何而来，它还是指望要扩大的、因为如所想的那样，我們只須尽力去反思就行了。然而这种僭妄，其界限只能是按照某原理来予以設定的，只是根据这个事实，就是我們发现截至现在为止，所有这种企图都失败了，这是不够的；因为那并不反証沒有更好結果的可能的。但是在这情况下，唯一可能的原理，或者是承认关于超感性的东西，絕对是不能在理論上确定什么的（除非只是消极地确定），或者是假定在我們的理性里面有一种誰也不知道多么广大而为我們和我們的后代保留着的还未开发的扩展知識的矿藏。但是結果就是，談到宗教，也就是道德，在其对于上帝作为立法者的关系上，就是如果关于上帝的理論知識必須是在前的話，那就不得不符合于神学了。

① 偶像崇拜(Abgötterei)，在实踐理性說来，总是这一种的宗教，它认为最高存在者具有一些属性，根据这些属性，人可以不用道德而用任何别的方法作为适宜的条件去符合最高存在者的意志。因为不管那种概念的形式从理論观点来看是如何純淨而不杂有感性的意象，然而从实踐观点来看，有了这样的一些属性，它是被描写为一个偶像的——那就是說，最高存在者的意志的性质乃是按照神人同形論来描写的。——原注

这样一来，就不但是要把一位最高存在者方面的一种外在的而任意的立法輸入来代替了理性的一种內在的必然的立法，而且在这种立法之中，我們对于神性的洞见所有的种种缺点都必然是伸张到道德规范而这样宗教也就与德道脫节而变质了。

那末关于来生的期望又怎样呢？我們固然可以求教于那个最后目的，那是我們按照道德律的指示所必須要完成的，而采用它作为理性对我們的命运所作出的判断之一条引綫，因之这种判断只是我們从实践的观点才看为是必須，或者說值得采納的。可是，如果不是这样做，我們去求教于我們理論知識的能力，那末关于这点心理学的际遇也就和上述情况下神学的际遇一样了。关于我們的思維的存在者不过是一种消极的概念而已。內部感官的操作和出现的东西沒有一样是能以物质来說明的；因之不管怎样运用我們理論知識的能力，也不可能在思辯的根据上，关于思維的东西的特殊性质和它死后的人格存續或中止，作出扩展的、确定性的判断。这样一来，剩下来的无非是从实践范围里所必需的观点看的关于我們存在的目的論判定和我們継續存在这种假定，作为由理性絕对交与我們的最后目的所需要的一种条件。所以在我們这种消极的結果里，就也显出一种收益，而这种收益初看起来无疑又象是一种損失似的。因为正如神学永远不能变为扩大我們知識的见神論这种所謂科学那样，理性的**心理学**也永远不能变为**神灵学**(Pneumatologie) 这种扩大我們知識的所謂科学，然而在另一方面，心理学也沒有危险会退化为一种**唯物論**。与此相反，我們看到心理学始終毋宁是內部感官的一种单純人类学，也就是在理論认識的形式上始終是单純經驗性的。但是談到我們永远存在这个問題

时，理性心理学就并不是什么理論的科学了。它必須是根据道德目的論的一单个推理，正如它的整个使用是必然由道德目的論所引起作为我們的实践命运那样。

第29(90)节 在上帝存在的目的論証明中的保証类型

无論一种証明是得自所要証明的东西的在經驗上直接呈现出来，例如在通过观察对象或者通过实驗所得到的証明那样，或者証明是驗前通过理性从原理引申出来，所最需要的就是証明不是被动的說服而是主动的确信、或者至少是发生确信的作用。換句話說，論証，或者說推理不应該单純是同意的主观或者說感性的根据(那是单純的假相)，而应該是客观有效的并且是知識的邏輯根源。不然的話，知性就是誘騙而不是确証了。这一类的假相証明是在自然神学里提出来的——可能用意是极其好的，但是有意掩盖着它的弱点的。关于自然事物的起源按照目的的原理的一大堆的証据都排列在我們面前，却純然利用人类理性的主观根据，人类理性的偏向、凡是它能这样做而沒有矛盾的地方，都是思量到一单条原理而不是思量到几条原理的，而且在这条原理只能对說明一个概念所需要的一个名詞或者也許較多的名詞的时候，理性就加上其他的名詞来予以补充，这样来用一种任意的补足方法去使事物的概念成为完整。因为很自然地，在我們发现这許多自然的产物都是叫我們看到一个有理智的原因的时候，我們何以宁可想到許多这样的原因而不去只想到一个这样的原因呢？那末，又何以在这个原因中只想到一个大的理智、能力等，而不去想到它是全智全能

的，总而言之，是拥有对一切可能的事物都是有其足够的属性的呢？何以又不继續下去，不只以自然的规律与产物所需要的理智归之于这个单个的全能的原始存在者，而且把属于一个有道德的世界原因的最高道德的和实践的理性归之于它呢？因为这样来完成了这个概念，我們就有了一条原理能同样满足对自然的洞见和道德的智慧所联合需要的条件——而且不能有稍为有根据的反对意见提出来反对这种理念的可能性，如果现在在这种論証的过程中，一触动那发动心灵的道德弹簧，而以雄辯的力量来补充它的活泼兴趣（这是它完全值得有的），那就从而发生出来这个証明的客观充足性的說服力，而且在使用这种証明的大半情况下，并引起一种健全的幻觉，完全不屑去看它的什么邏輯精确性。其实是反对邏輯的批評的，把它作为好象是出于亵瀆神圣的忧虑似的东西而憎恶的。——可是，如果我們只是考虑到大众的便利，实在是沒有什么东西可說来反对这一切的。但是这不能、而且也不应該，妨碍我們去把这个証明分析为这种論証所包含着的两种不同质的要素，一种是属于自然目的論的，而另一种是属于道德目的論的。因为把这两种要素混为一談就使我們不能认識到这个証明的特别关鍵之所在，认識到这个証明得要在哪一部分并且怎样加工，使得它的有效性可以在最尖銳的考驗下能够稳立不动（虽然在部分上我們是不得不承认我們的理性所洞见的是稀薄的）。因此，哲学家觉得他的职責就是要揭露这种混淆所能产生的幻相，纵然这种幻相是健全的，那就是說，如果他乃至全不考虑到誠实对他的要求的話。他必須把单純属于被动說服的东西从导致主动确信的东西分别开来（这两者不只在程度上而且在种别上是不同的），使得心灵

在这种証明中所采取的态度能够在其最大的純洁性上清楚地呈现出来而使之坦白地受到最严酷的考驗。

可是，旨在引起确信的証明可能是属于两类之一的。它可能是为着决定对象在其自身来說是什么的，也可能是为着决定对我們来說，对象是什么的，那就是說，对一般人来說，按照对象根据着来为我們人所必然加以判定的理性原理、对象是什么。换句話說，它可以是按实在来說(κατ' ἀλήθειαν)的証明或者是就人来說(κατ' ἄνθρωπον)的証明，后的一詞是在一般人这种广泛的意义上来理解的。在前一种情况下，它是依据确定性的判断力的充足原理的，而在后一种情况下，它是依据单純反思判断力的充足原理的，在后一种情况下，証明单純依据理論的原理；其結果永远不能是确信。但是如果証明是依据理性的实践原理，因而是依据一条普遍而必然的原理的，它就尽可要求一种从实践观点看的充足确信；也就是要求一种道德上的确信。但是如果一种証明只叫我們踏上确信的道路上，它纵然沒有产生确信，其結果是要导致确信的。这种情况就是当証明只含有确信的客观根据，这种根据虽然不足以产生确定性，然而它是属于这一类的，就是不是判断的单純主观根据只能用来說服人的。

可见一切足以成立一种理論的証明的論証，要就是：(1) 通过邏輯上严格的三段論式的推理而得到証明的；要就是：(2) 如果不是这样，就是按类推的推理而得到結論的；如果类推的推理都沒有，可是还有(3)盖然性的意见，或者最后就是那最微不足道的(4)，作为假設的单純是解释的可能根据这种假定。——现在我断言，一切傾向于产生理論上的确信的論証，毫无例外都是无力来

产生这一类从其最高程度到其最低程度的确信的，那就是在所要証明的命題是关于一个原始的存在者的存在的时候，就是在原始存在者作为上帝来看的时候，而上帝的意思是适合于这个概念的全部涵义，也就是說作为世界有道德的創造主，因而意思就是，通过他就同时得到創造的最后目的了。

1．这部批判充分地說明了关于証明在其严格的邏輯形式上，即从普遍到特殊这种形式上，是怎样的。任何一个相应于必須要在自然以外去寻找的存在者的直观，对我們来說，都是不可能的。所以，只要那个概念是有待于用綜合的述項来在理論上确定的，它对于我們来說，一直总是一个有問題的概念。因此，关于上面所說的一个存在者、絕对沒有任何的认識是絲毫会扩大我們理論知識的范围的，一个超感性的存在者的特别概念沒有可能在任何方式上統攝在事物的本性的普遍原理之下，而使它能够从那些原理的推論而得到被确定，因为那些原理仅只是对于自然作为感官的对象才有效的。

2．关于两个不一样的东西，我們固然可以按其一个和其他一个的类比①而形成它的某种概念，而且甚至在它們不相同的这点

① 类比，在其质的意义上，就是理由与后果，即原因与結果之間的关系的同一，只要这些东西，或者那些属性，就其自身来說，即离开这种关系来說，虽然是有特殊的不同，但是作为不同后果的根源的眞关系的同一仍然存在的。例如在我們把下等动物的技巧动作和人的技巧动作来互相比較时，我們把下等动物技巧动作的未知根源和人的技巧动作的已知根源，即理性来比較，就认为这未知根源是理性的一种类似物。我們在这里的意思是說，虽然下等动物的技巧能力的根源，称为本能的，事实上是特别和理性不相同的，然而比方在拿海狸的建筑和人的建筑来互相比較时，其对于結果来說，是有相同的关系的。—— 但是这并不使我們有理由来推理說，因为人是运用理性来建筑的，因之海狸也必具有理性，而且称这为类比的推理。但是从下等动物方面的类似操

上来这样做；但是从它們是不相同这一点，我們不能按类比来从一个推論到其他一个，就是說，不能把这种特别不同的标志轉移到其他一个，例如按照物体相互吸引与排斥的作用与反作用相等这条规律的类比，我就能想象到一个按照法律规定的国家中公民的社会关系；但是我不能把前者的特殊样子，即物理上的吸引和排斥，轉移到这些社会关系上来而以之归之于那些公民，这样来构成称为国家的体系。——同样地，原始存在者的因果作用，就是它对于世界事物的关系，即对于这些事物作为自然目的看的关系，尽可按类比被設想为一种理智，看作是我們称为技巧的作品的某一定产物的形式的来源。因为这样做只是为了我們认識能力，在处理世界上事物时，在理論上和实践上利用这个概念，談到世界上的諸存在者，如果一种結果是认为人为的，就必須把理智归于它的原因。但是从这种事实，我們完全不能按类比来推論說，关于自然，我們在人中看到的同样因果作用也属于那完全不同于自然的存在者。其

作方式，其根源是我們不能直接看到的，和我們直接意識到人的操作方式的根源来比較，我們就可以完全正确地推論說，按照类比法，下等动物，和人一样，是按着表象而动作的，并不是机器，象笛卡尔所說那样，而且虽然下等动物和人是有其特殊不同之点，但是下等动物也是生物，而作为生物来說是同类的。使我們有权来得出这种結論的原理就是在于这个事实，我們把下等动物在这一方面和人放在同一个类里面，其理由正是象我們在談到人时，只就人的动作来比較而从这外表上看，就把人都算在同一个类里面那样，这里是有着同样的理由的(par ratio)。同样地，我們可以把最高的世界原因的因果作用按知性的类比来設想，如果我們是把它在世界中的有目的的产物和人的技巧动作来比較的話，但是我們不能按类比来在世界原因里面来推論出人的这种属性。因为在这里并沒有使这种推理成为可能的那条原理；即把最高存在者与人，在其各自的因果作用的关系上，包括在同一个类里面的理由这一部分(paritas rationis)。世界上諸物的因果作用，象通过知性的因果作用一样，总是在感性上受到条件的限制的，是不能轉移到一个与人除作为一般存在者外沒有任何在种类的概念上相同的存在者的。——原注

理由就是，这正正是一个就它的結果来說乃是受感性条件限制的原因和一个超感性的原始存在者这两者之間的不相同之点。在这样一个超感性的存在者的概念里是含有这种不同之点的，因而其特別不同之点是不能轉移到这超感性的存在者上来的。——我是必須只按知性的类比来設想神的因果作用的，而除人以外，我們不知道有任何其他存在者是有这种知性的能力的，但是人是受感官的种种条件限制的。这是事实，而由于这个事实，就禁止我們不得以应有意义上的知性来归之于上帝。①

3. 在驗前的判断里，意见是沒有地位的。可是这种驗前的判断要就是使我們能够认識某东西作为完全确实的，就要是叫我們完全不知道什么。但是乃至当我們从而出发的所与的前提是經驗的，象这里所談的自然目的那样，它們还是不能帮助我們去形成超出感官世界范围以外的任何意见，而对于这种草率的判断，我們是不能給以絲毫要求有盖然性的权利的。因为盖然性乃是可能的确实性分配到一系列的根据的那一部分，而在这个系列里的可能性的根据和确实性的充足根据比較，就是象部分和整体比較一样。这里的不充足的根据必須是能够增进到充足的程度的。但是这些根据，既然是同一个判断的确实性的决定性根据，就必須是同属于一类的。因为不然的話，在它們一起的时候，就不会形成一个有輕重的量（Grösse），象确实性那样。所以不能有一个組成部分处在可能經驗范围以內，而另一部分却处在一切可能經驗的范围以外，

① 这样来說，我們在这位存在者对于世界的关系的观念上，就这个概念的理論或实踐的后果来說，是沒有絲毫的損失的。想要研究这位存在者的在其自身是什么，乃是一种徒然无益的好奇心。——原注

結果就是，既然純然經驗性的前提不能导致任何超感性的东西，那就沒有任何东西能补足这样一个經驗性的系列之不足的。所以，从这样的前提出发，企图要达到那超感性的东西，或者达到关于它的知識，是沒有任何絲毫的接近的；因之在一个关于超感性的东西的判断里，如果它是依据从經驗得来的一些論証的話，是沒有盖然性的。

4. 如果任何东西是用来作一种假設来說明某一所与的出现的东西之可能性，那末至少那东西的可能性必須是完全确实的。当我們在一个假設的情况下，放弃关于实在性的知識（这种知識在作为盖然的而提出的意见里是肯定的），那就让步够了，我所牺牲的是不能过于此的，我們作为一种說明的根据的东西，至少它的可能性必須是不能置疑的，否則种种空洞的幻想就无止境了。但是，如果我們是假定按照某一定的概念所决定的超感性的存在者之可能性，而沒有任何东西作为根据，那就会是一种完全无根据的預先假定，因为按照依据直观的要素来說，认識所需要的条件，沒有一种是被給予的。因此，剩下来作为这种可能性的标准的只有矛盾的原理，而这条原理只能証明思想的可能性而不能証明所想的对象本身。

从而得出的結果就是：关于看作一位神的这个原始存在者的存在，或者关于看作不死的精灵灵魂的存在，对于人类理性来說，是絕对不可能从理論的观点得到任何証明以产生最低限度的保証的。而这是有其完全可理解的理由的，由于我們为要确定超感性的东西这个观念，我們沒有任何可利用的材料，因为我們得要从感官世界中的事物来取得这种材料，而这种材料的性质是使它絕对

不适合于超感性的东西的。所以，既然完全沒有任何确定的东西，我們就只有某包含着感官世界的最后根据的非感性的东西这个概念了，这并不构成关于它的內在性质的认識而能扩大这概念的。

第30(91)节 实践信念所产生的保証的类型

如果我們单純看某东西能成为我們知識的对象（res cognoscibilis)，就是說，只看到我們表象能力的主观性质，我們在那种情况下并不是拿我們的概念和对象来比較而单純是拿我們的概念和我們的认識能力以及这些能力能够从理論或实践的观点来利用所与的表象的方法来比較。所以某东西是否一个可认識得到的物这个問題，不是涉及事物本身的可能性的，而是涉及我們对它們的知識的可能性的。

可认識得到的东西有三种：意见的事情（opinabile 对之可有意见的），事实(scibile 可觉知的)，和信念的东西（mere credibile 值得相信的)。

1．单純理性性念的对象，对理論的知識来說，是在任何可能的經驗中完全不能被表現出来的，所以就这点来說，也就是完全不可知的东西，因而我們关于它們甚至不能有任何意见的；因为如何在驗前有什么意见，在其事情的本身来說，就已經是不合理的；而簡直就是到純粹幻想的道路。所以，要就是我們驗前的命題是确实的，要就是它并不含有保証的成分的。因之意见的事情总是一种至少在其自身有可能的經驗知識的对象，即感官世界的对象，可是这种对象，按照单純我們所具有的經驗知識的程度来說，是我們不可能对之有什么經驗的知識的。例如我們現代物理的以

太(Äther),即一种渗透一切其他实体而和它們密切地混合起来的有弹性的液体,这单純是意见的事情,但是它在一切方面是这样一类的东西,就是如果我們的外感官尖銳到最高的程度的話,它是能够被感觉得到的,然而它总是不能在观察或实驗中被表现出来的。假定其他行星有有理性的居住者是一种意见的事情;因为如果我們能够接近这些行星的話(这种事情在其自身說来,是有可能的),經驗就会决定是否有这种居住者;但是,由于我們总不能接近这些行星,事情就一直属于意见的了。但是有着这种意见,认为在物质的宇宙中存在着純粹的沒有身体的能思維的精神,那就是讲虛无故事,(就是說,如果我們尽量把某些作为是实在的现象除开掉的話。)这种想法就不是什么意见的事情而单純是一种观念而已。它就是在我們从一个思維的存在者把一切物质的东西都拿走了而只让它还保持着思維的时候,所剩下来的东西。但是,在我們把一切其他的东西都拿掉了的时候,那只在人里面,即和身体結合在一起,才为我們所知道的思維,是否还是可以剩下来,这是我們不能决定的事情,象这样的东西乃是一种牵强附会的物(ens rationis ratiocinantis①),而不是一种合理的物(ens rationis ratiocinatae②),关于后者,固然是有可能来証实它的概念的客观实在性的,至少是滿足理性的实践使用的,因为这种使用有其特殊的而又在驗前无疑是确实的种种原理的,因之事实上是要求有(即設定)那个概念的。

2. 如果概念的客观实在性是能証明的,則和这种概念相应的

① 即凭推理而得到的属于理論的东西——譯注

② 即合乎推理的属于理論的东西——譯注

对象就是事实①(res facti 事实的东西),这样的証明可以由純粹理性或由經驗提供出来的,而在前一种情况下,可能是从理性的理論的或实践的材料而来的,但是在任何情况下,必須是借助于和所說的概念相应的直观的。事实的东西的实例就是几何学中大小量的数学属性,因为这些属性是能对于理性的理論使用有其驗前的表象的,还有能够为經驗所証实的事物或事物的性质,无論所說的經驗是一个人自己的經驗或者是别人的經驗而有証据支持的,都同是事实的东西。可是值得注意的一点就是,說来是奇怪的,在事实的东西之中有理性的一个理念(这个理念在其自身說来是不能有任何在直观中的表象的,因而也就不能有其可能性的理論証明的);这就是自由这个理念。自由的实在性乃是一特种的因果作用的实在性(这种因果作用的概念、在理論上来考虑会是超經驗的),而作为那种的因果作用說来,它是能够通过純粹理性的实践规律而且在按照这些规律而发生的实际行动中,因而也就是在經驗中,得到証实的。純粹理性的一切理念当中,这是唯一个,其对象是事实的东西而必須是要列入可觉知的东西(scibilia)之內的。

3. 就純粹实践理性的守本分的使用来說,不管是作为后果或者作为根据,必須在驗前想到的对象,但是就理性的理論使用来說,却是超經驗的对象,它們純是信念的事情。通过自由在现世所实现的最高的善就是这样的;这个概念的客观实在性,对我們来

① 我在这里把事实这个概念扩充到这个名詞的通常意义以外,而我认为是正确的。把这个說法局限于实际上的經驗是不必要的,其实也不可实行的,因为在实际上的經驗里,我們所談到的是事物对于我們认識能力的关系,而为了談到单純作为一种一定的知識的对象的事物,一种单純可能的經驗就已是足够了。——原注

說，是不能在任何可能的經驗里証明的，因而是不能滿足理性的理論使用的要求的，可是同时是責令我們在最可能的方法上，通过純粹实践理性，为着实现那目的，而利用它的，因此，它的可能性是必須假定的。所責令要得到的这种結果連同我們可能想象得到的为它的可能性的唯一条件，即上帝的存在和灵魂的不死，都是信念的事情(res fidei)，而且是一切对象之中唯一是能这样称謂的[①]。因为，虽然我們得要相信我們只能从其他人的經驗而来的証据所知道的东西，但是那幷不使这样相信的东西本身就成为信念的事情，因为就提供那些証据的人来說，就是个人的經驗而且是事实的事情，或者是要认为原本是这样的。除此以外，必定有可能通过这个途径(即历史信念的途径)来得到知識的；历史与地理的对象，象我們认識能力的性质所能使之成为至少是一切知識的一般可能題材的那样，都必須列入事实的事情之內，而不是列入信念的事情之內。只有純粹理性的对象才能是信念的事情，而且乃至它們也不能看为是单純純粹思辯理性的对象；因为这幷不使它們能够以任何可靠性列入对我們是可能的知識的事情或对象之內。它們原是理念，即概念，其客观实在性是人們不能在理論上予以保証的。另一方面，我們所要实现的最高的最后目的，那就是所能使我們自己配作創造的最后目的的东西的，乃是一个理念，这个理念，对我們来說，在实践的关系上，是有其客观实在性的，而且又是一种事情。

① 信念的事情幷不就是信仰的条款，如果所謂信仰的条款是指这样的信念的事情說的，即人們能被責令来在內心或在外行上予以承认的；因之是不包含在自然神学的里面的。因为作为信念的事情来說，它們就不能象事实的事情那样依靠理論的証明的，因之它的保証乃是一种自由的保証，而只有这样，它才和主体的道德是一致的。——原注

但是，既然我們不能为这个概念从理論的观念使之获得客观的实在性，所以它就是純粹理性方面的单純信念的事情，正象上帝和灵魂不死那样，这两者乃是唯一的条件，而由于我們人的理性的性质，我們是在这些条件之下才能設想到我們自由的按照规律的使用所能得到的結果的可能性的。但是在信念的事情中的保証乃是从单純实践观点看的一种保証。它是一种道德上的信念，对純粹理性知識作为理論的理性知識来說，是不証明什么的，而只是对它作为实践的理性知識而且是旨在它的責任的完成的，这种信念才有所証明。它并不扩大思辯或按自爱原理的明达规則。如果一切道德律的最高原理是一条設定，那末这設定是含有它的最高对象的可能性的，因而也就含有我們能够想到这种可能性所要履行的条件的，因为这也是設定的。这并不使那对于后者的认識成为什么知識或者成为对于这些条件的存在或性质的什么意见而作为理論知識的一种类型，而只是一种单純的假定，限于实践事情的范围，而且这些实践的事情是为着我們理性的道德用途而責令我們为着实践打算去做的。

如果我們即令在表面上，把自然目的論这么丰富地摆在我們面前的自然目的变成一个有理智的世界原因的一种**确定性**的概念的基础的話，甚至在那时，这种存在者的实在存在也不会是一种信念的事情。因为由于它的假定不会是为着我們職責的履行，而只是为了說明自然起见的，所以它就单純是最适合于我們理性的意见和假設而已。可是所說的目的論并不导致上帝的一种确定性的概念，与此相反，这种概念只能在世界的有道德的創造主的概念中才能碰见的，因为只有这个創造主才能指定那最后目的，是我們只

有在我們按照道德律替我們所规定作为最后目的，因而作为一种天职加在我們头上的东西去生活时，才能把我們自己算为是与之連属的，因此，只有通过和我們的职責的对象的关系，作为使那职責的最后目的得到完成的可能性的条件，上帝这个概念才在我們的确信中获得作为信念的事情这种特別权利。另一方面，同样这个概念不能把它的对象变为作一种事实的东西而有效的，因为对于实践理性来說，虽然职責的必然性是很清楚的，可是它的最后目的之达到，就这并不是完全在我們的权力以內的来說，只是为了理性的实践使用起见而予以假定的，因而就不象职責本身那样是实践上所必需的①。

信念作为一种习慣（habitus）而不是作为一种行为(actus)来

① 我們为道德責成去追求的最后目的不是职責的基础。因为职責是处在道德律里面的，而这个道德律既然是一条形式的实踐原理，它的指示是无条件的，不管欲望能力的对象（意志的內容）是什么，因而是不管任何目的的。我們行动的形式性质（即我們行动的从属于普遍有效性的原理），而只有这种性质才构成我們行动的原有的道德价值的，那性质是完全为我們自己所掌握的；而且我們是能够很容易地把我們不得不按照那道德律去促进的种种目的的可能性或不可完成性都抽掉，（因为这都是只构成我們行动的外在价值的）。我們这样就不去考虑它們，作为完全不是我們能掌握的东西，以便集中注意在我們能做得到的东西上面。但是我們心目中的对象，即促进一切有理性的存在者的最后目的，也就是只要和职責一致的幸福，却也是为职責的规律所加在我們身上的。可是思辯的理性并不看到那个对象的可完成性（不管我們是从我們自己的物理能力方面或从自然和我們合作方面来看它）。反之，就我們能够关于这点作出一种合乎理性的判断来說，思辯的理性不假定上帝的存在与灵魂的不死，就认为指望单純的自然（我們里面或外面的自然）能从这种原因得到我們善行的这种結果，是一种无根据的、无聊的，纵然是善意的期望，而且若果它关于这种判断能有完全的确信的話，它就会把道德律本身看为我們理性关于实踐事情的一种单純的幻想了。但是思辯理性是完全确信这种幻想是絕不会有的，而其对象是属于自然范围以外的那些理念是可以为人所思想而沒有矛盾的。因此，为着它自己的实踐规律以及这规律所强使人接受的任务，因而为着道德的顾虑，它就必須承认那些理念是实在的，使得不致陷入于自相矛盾。——原注

看，乃是理性在其确信处在理論知識所能达到的范围以外的眞理的那种道德思考方式。所以它是人心坚持不变的基本原理，而按照这条原理，那必然得要作为最高的最后目的之为有其可能的条件的东西的眞实性，就要由于我們不得不去追求那个目的①这个事实而假定为眞的了；虽然我們看不到它的可能性，但是同样又是看不到它的不可能性的。信念，在这詞的簡单明了的意义来說，就是相信能达到一种意图，其促进乃是一种职責，但是其成功却是我們还不能看到它的可能性的东西（因之也就不能看到我們設想为它的成功所必定需要的那些条件之可能性），这样一来，和特别的对象有关的信念完全就是道德的事情，只要这种对象，不是可能知識或意见的对象，因为在后一种的情况下，尤其是在历史的事情上，信念就得要称为輕信而不称为信念了。它乃是一种自由的确信，不是对于任何替理論的确定性的判断力能找得到独断的証明的事情說的，也不是对于我們认为是义务的事情說的，而是对于我們为了我們按照自由的规律摆在我們面前的意图說的。但是这幷不等于說我們采取它是象我們在不充分的根据上形成一种意见那样

① 这是对于道德律的应許的一种信任，但是这种应許不是看为道德律本身所包含着的，而是我們放进道德律里面去的，而且是在道德上有充分的根据才这样放进去的。因为一个最后目的是不能为任何理性的规律所命令的，除非理性虽然不十分确定地也应許这最后目的是能达到的，而且与此同时又使我們有权来确信我們的理性能够想象得到这种可到达性的唯一的各种条件的可靠，信念(fides)这詞就表明这点；而且这必須象是令人怀疑的，就是这种說法和这个特殊的观念是怎样輸入道德哲学中来的，由于它是最初和基督教一起介紹进来的，而它的被接納可能或許是不过摹仿基督教的言語来諂媚基督教。但是这不是独一的事例，是这个奇妙的宗教在它的陈述的极为平易性这点上用一些比道德本身所能在从前提供出来的远为确切远为純洁的道德概念来丰富化哲学。但是一經有了这些概念的时候，理念就自动地贊同它們而采用它們作为它自己本来就很能得到而且可以幷应該輸入的概念。——原注

的。与此相反，信念乃是在理性里有其基础的某东西(虽然是只在理性对于它的实践使用的关系上的)，而且这个基础是满足理性的意图的。因为如果沒有这个的話，当道德的思考方式和理論的理性冲突而不能满足理論的理性对于道德对象可能性的証明这种要求，它就失去它的一切稳定性而摇摆在实践的命令与理論的怀疑之間了。所謂不輕信就是固执一般不信任証据这条准則；但是一个人否认上述理性的理念是有效的，因为它們的实在性沒有理論的基础，这个人就是无信念的。因此，这种人是独断地进行判断的。但是一种独断的无信念是不能和控制思考方式的道德准則并列的，因为理性不能命令一个人去追求一个认为是不过一种幻想的目的。但是带有怀疑的信念(zweifelglaube)就不同。因为就这种的信念来說，缺乏說服力是由于思辯理性的理由，这只是一种阻碍，这种阻碍是批判地看到思辯理性的限度之后就能祛除其一切对行为的影响而且能以占优势的实践保証来补偿它的。

*　　　*　　　*

如果我們想要引入另一种原理来替代哲学中某些錯誤的尝試而且为它得到势力，那末看到这种尝試是如何并且何以注定要失敗，是令人非常滿意的。

上帝、自由，以及灵魂的不死乃是一些問題，是形而上学的一切辛苦的准备旨在解决它們作为这些准备的最后而独特的标的的。可是人們认为自由这个学說只作为实践哲学的一种消极条件才是需要的，而上帝以及灵魂的性质这种学說，因为是理論哲学的一部分，就得要单独地而且分开地来証明。然后那两个概念的每一个后来又和道德律所命令的东西結合起来（而道德律只是在自

由的条件下才成为可能的)，而这样就产生了宗教。但是我們立刻就看到这种尝試是注定要失敗的。因为从一般事物或者一个必然存在者的存在的单純本体論的概念，我們絕对不能形成关于一个原始存在者的任何概念，而确定那原始存在者的述項只能是在經驗中才被給予出来，因而是供认識之用的。但是如果这个概念是奠基于关于自然的物理合目的性的經驗，那末它又不能提供任何証明，对于道德，因而对于认識一个上帝来說，是充分的。同样地，关于从經驗得来的灵魂的知識（这种經驗的知識只能是在今生取得的），它也不能提供一个关于灵魂的精神上与不死的性质的概念，因而是能滿足道德的一个概念。神学与心灵学（pneumatologie)，作为是思辯理性所研究的科学而形成的問題来看，其概念对于我們的知識能力来說，就是超經驗的，因而是不能通过任何經驗的材料与述項来得到成立的。——关于上帝和灵魂(就其不死性来說）这两种概念的确定只能是通过这种述項的，也就是这些述項，虽然它們本是完全从一种超感性的来源得到它們的可能性的，可是也必須在經驗中証明它們的实在性，因为只有这个方法才能使关于完全超感性的存在者的认識成为可能的。——可是在人类理性中可以找到的唯一个这种概念而这样也就确定我們外面的超感性东西的理念，使得能够构成知識，然而这知識只是从实践的观点才有其可能的。这是必然使单純的思辯哲学感到灰心的，单純的思辯哲学，乃至关于自由，也只能提供一个純是消极的概念。因此，自由这个概念，作为一切无条件实践规律的根本概念，能把理性推广到自然这个(理論的)概念为其限制而无法超越的范围以外。

关于目的論的一般解說

我們要問：道德的論証只証明上帝的存在作为实践的純粹理性的一种信念的事情，但是何以把它列入哲学中的其他論証之內，使得哲学的其他論証一切都很容易地变为模糊，而其結果就别无其他办法，唯有在一个公平的評判者面前，哲学的理論能力自动地放弃它的一切要求了。

哲学必須把它所有认为确实的东西首先奠基在事实上，否則这样认为确实的东西就是完全沒有根据的。因之在証明中只能有这个唯一的分別就是，从事实推論出来的結果，其认为确实的东西是作为理論认識的知識或者作为实践认識的信念而能奠基在那事实之上的，一切事实的事情或者是属于自然概念一类的，自然概念是在一切自然概念之先而在所与的感官对象里或者是在可能給与的感官对象里証明其实在性的；事实的事情或者是属于自由概念一类的，自由概念充分証实它的实在性是通过理性的因果作用的，而这个就是服从道德律而且同时又服从自由通过这些规律而规定的最后目的的人的自由这个概念。这些规律和这个最后目的就使我們能够把那些包含着两者的可能性的必需条件的属性归之于自然的創造者和人，而道德规律是归之于自然的創造者，最后目的是归之于人的。所以从这个理念就能推論到上帝和灵魂的实在存在与其性质——上帝和灵魂，从别方面来說，是我們全不知道的。

可見想要靠单純理論的途径来得到上帝和灵魂不死的証明这

种企图失败的根源是在于这个事实，就是如果循着自然概念的途径，关于超感性的东西的知識是沒有可能的。另一方面，何以在循着道德的途径，也就是循着自由这个概念的途径的时候，証明就成功了，其理由就是：这里在道德的基础上的那超感性的东西（自由），通过从它出来的因果作用的确定性的规律，不只提供关于其他超感性的东西（即它的可完成性的道德最后目的与其各种条件）的知識所需要的材料，而且并証实它自己在行动中的实在性，作为事实的事情。然而也就是为着那个緣故，它只能从实践的观点提供任何有效的論証，而这也就是宗教所需要的唯一論証。

照目前的整个情况看来，很值得注意就是：純粹理性的三个理念，上帝，自由，和灵魂不死，其中自由是唯一的一个关于超感性的东西的概念，由于在它里面所想到的因果作用，是通过它在自然中的可能結果而証明它在自然中的客观实在性的，而且通过这一点，它乃至使其他两个理念和自然的連系以及三者一起連系着来形成宗教之成为可能。并且这样一来，我們也在我們自己里面有了一条原理，是能够确定我們里面的超感性东西的理念，因果作用是关于通过这因果作用而成为可能的某些在感官世界里的結果的，这个因果作用是理性确定无疑地在道德律里面予以設定的，可是只属于理論认識的自然概念要就是形而上的，完全驗前的；要就是物理的，即驗后的，只有通过确定的經驗，其必然性才是可想象的。因之并不預先假定任何确定經驗的自然形而上学概念是本体論的。

可是从一个原始存在者这个概念而得出的关于上帝存在的本体論証明，可以循着两种思想路綫之一的。它可以从本体論的述項出发，而只有这种述項才能使那个存在者在思維中完全得到説

明的，然后再进行推論出它的絕对必然的存在。或者它是从某一东西存在的絕对必然性出发，不管这是什么东西，而从这就推論出原始存在者的述項。为要使原始存在者的概念不是派生的，所以屬于这个概念就有这存在者的存在之无条件的必然性，而为要使这种必然性为人可表象的，所以它的确定性就始終是通过这个概念的，然而人們是认为这两种要求一个最高实在的存在者的本体論理念这个概念中所有的；所以就发生两种形而上学的論証。

以自然的純然形而上学的概念为基础的証明（严格上称为本体論証明的）原是从最高实在的存在者这个概念出发，然后从而推論出它的絕对必然存在的，因为論証是說，除非这存在者是存在的，它就缺少一种实在性，即实在的存在。——其他一种証明，又称形而上学宇宙論証明，原是从某东西的实在存在的必然性出发的（我不得不承认那点的，因为在我自己的自我意識中是有一种存在对我給予出来的），然后从而推論出它的彻底确定性作为最高实在的存在者。因为，如所論証的那样，只要凡是有实在存在的东西都是在一切方面被确定的，那末絕对必然的东西（即我們得要作为这样而认識的东西，因而是在驗前认識的东西）就必須完全为它的概念所确定；但是这样彻底的确定性只有在一个最高实在的东西的概念里才碰见的。在这里毋須去揭露这两种推論中的詭辯，由于在别处已經这样做过了。现在我得要說的只是，让他們用尽一切詭辯的巧妙来为这种証明辯护，可是它們永远不会从学派下来而进入到日常生活中去，或者对单純健康的理智能够发生任何最微小的影响。

这个以一个自然概念为基础，而这概念只能是經驗性的，可是

要超出自然的范围以外作为包含着感官的一些对象的，所以这种証明只能是从自然的目的得来的。虽然这些目的的概念无疑是不能在験前被給予出来而只能通过經驗的。但是这个証明叫我們期待的乃是这种关于自然的原始根据的概念，在我們能想到的一切概念当中，只有它才适合于超感性的东西的，那就是关于作为世界原因的最高理智的概念。事实上，按照反思判断力的原理，也就是按照我們人的认識能力的性质，它是完全能做得到的，——但是，现在来說，这个証明是否能够为我們提出来关于最高的，即独立而有理智的存在者的概念，而又理解为上帝的，即世界的服从道德律的創造者的概念，因而是足够說明世界存在的最后目的这个理念的呢？这就是一切都要达到的問題，无論我們是想为着我們关于整个自然的知識得到关于这位原始存在者在理論上的一个充分概念，或者是要得到为宗教着想的一个实践概念。

这个从自然目的論得来的論証是值得尊重的。它对于一般常識和对于最精細的思想家是有同样的說服力的；象来馬尔斯(Reimarus)这样一个人，用他特有的彻底性和明确性，在他一直还沒有为人超过的著作中，来詳尽地縷述思想的这条路綫，因而博得不朽的荣誉。——但是这种証明对于人心发生的有力影响，尤其是影响着从理性的冷静判断所引起的宁靜而完全自願的同意，其来源是什么，对于自然的奇异所产生的心中那种感触与提高，可以算是从說服力而来的又是什么呢？是否一切都暗示着世界原因里一个不可思議的理智的那些自然目的呢？不是的，因为这些目的是否足以成为一种根源的，由于它們不能滿足理性在其探詢中的需要，因为理性是問：表示种种技巧型式的自然事物，其存在是为着

什么目的的？人自己又是为着什么目的而存在的呢？因为談到人的时候，既然据我們所能設想得到的，人就是自然最終目的，那末我們就要停下来了。何以这整个自然要存在？它的一切伟大而多采的技巧的最后目的又是什么？如果說，那是为着享受或者为着靜观，为着观察和贊賞的，如果如是而已，那不过是特別一种的享受，象是享受就是世界和人的創造的終究最后目的似的，这是不能使理性得到滿足的。因为理性是以只有人才能給与其自己的个人价值为其預先假定，作为人与其生存能成为一种最后目的的唯一条件的。如果沒有这种个人的价值（只有这才能是一个明确的概念），自然目的是不解决問題的。特別是这些自然目的不能提出任何明确的概念来說明最高的存在者作为一个滿足一切的（因而是唯一的，而且实在可称为最高的）存在者，而且說明它的理智按照着成为世界的原因的那些规律。

所以自然目的論的証明，正如它又象是一个理論的証明一样，其所以能說服人，不是由于它利用自然的目的这个理念作为一个最高理智的这么多的經驗上的証据。反之，它所依据的乃是道德的証据，这里处在每一个人的心中而大大地感动他，因而慢慢地就进入他的理性里面去的。人們并不能止于用这样不可思議的技巧在自然的目的中显现其自己的那个存在者，而且要把一个最后目的，因而又把智慧归之于它，虽然看见这样的自然目的是不能使人們有权利来这样做的，上述的論証是这样在它的原有缺点方面得到任意的补足的。所以唯一能发生說服力的实在是道德的証明，而且甚至这道德的証明也是从道德的考虑才能这样做的，而道德的考虑是每一个人內心感觉到与之同意的。自然目的論的証明的

唯一功劳就是它引导人心在考虑世界时采取目的的途径，而这样指引它到世界的一个有理智的創造者。在这点上，对于目的关系以及世界的象这样的一个立法者和創造者这个理念，在神学的概念形式上，虽然事实上純是一种額外附加的，就象是很自然从自然目的論的証据发展出来了。

在这里我們很可以让这个問題随着一般慣常的說法了。因为，如果大众健康的理解把两条不同的原理混同起来，而事实上只从其中之一条得出其正确的結論来，但是在这两条原理的分开需要深深反思的时候，那就很难把它們分别开来作为不同质的原理了。但是，不但是这样，上帝存在的道德論証，严格地說来，不但只是好象补充自然目的論的証明而使之成为一个完整的証明的。反之，它乃是一个不同的証明用来补尝自然目的論的証明的缺乏說服力的。因为事实上，自然目的論的論証所能做到的不过是在理性判定自然的根源以及自然的不必然的，可是值得令人惊奇的，而对我們来說，只有通过經驗才能知道的那种秩序，这个时候，使理性变轉其思想方向而注意到一种按照目的来发生作用的原因，而作为这种原因时也就是自然的根源（这种原因是我們按照我們认識能力的物质所必作为有理智来設想的），而且这样就使理性更易感受到道德的証明的影响。因为道德証明所需要的在本质上是不同于在自然概念中所能发现的或为自然概念所能指示我們的，因之它是需要一特种的前提与証明，完全独立于上面所讲的东西的，如果原始存在者这个概念是要对神学充分地詳細說明而推論出这个存在者的存在的話。——道德的証明（它当然在我們估計到理性的实践的方面，虽然也是不可少的方面，才証明上帝的存在的），所

以就总是一直保持它的全部力量，如果我們为自然目的論在世界上碰不到任何材料，或者只碰见意义曖昧的材料，我們能想象得到有理性的存在者，是在这种的自然之中的。这种自然完全不显出任何組織的痕迹，而所显出的只是单純粗糙物质的机械作用的結果，因之看到这些結果以及一些純然不必然的合目的的型式与关系的变化性，那就象毫无理由来推論出一个有理智的創造者。那末，在这种的自然当中就会沒有发生自然目的論的机会。可是虽然在这里，理性从自然概念得不到任何指导，但是在自由的概念和以这为基础的道德观念里，是会找到根据(就实践来說是充分的)，来設定一个适合于那些观念的原始存在者作为神的这种概念，而且設定自然(乃至包括我們自己的生活在內)作为符合于自由与其规律的一个最后目的，并且是在考虑到实践理性的不可或缺的命令，才这样設定的。——可是在现实的世界中有自然目的論的丰富材料来使这个世界的有理性的存在者得到令人滿意这个事实（虽然是事前不需要的事实)是可以用为道德論証所期望的証实的，这是就自然的能提供什么类似理性的理念(即道德的理念)的范围来說的。因为具有理智的最高原因这个概念（这个概念对神学来說是远远不够的)通过这就获得了对反思判断力是充足的实在性，但是这个概念却不是需要来作为道德証明的基础的；而道德証明也不能用来使前一証明成为完整的。前一証明，就其自身来說，并不指出任何道德性的，而继續按照一单条基本原理推論下去，就使之成为一个完整的証明的。两条这样不同性质的原理，如自然与自由，只能产生两种不同的証明型式，而想要从自然得出道德的証明来这种企图，是会被发现为不足以証明它所要証明的。

如果自然目的論的論証果能达到所追求的証明，其結果是对于思辯的理性非常滿意，因为那就会使神学的产生有了希望——神学这个名称是我們要給与一种理論的知識关于神的性质与其存在的而且是足以說明世界的性质和道德律的特别范围的。同样地，如果心理学是足以使我們达到一种关于灵魂不死的知識，它就使心灵学有其可能，而那也同样是理性所欢迎的。但是，无論无聊的自負的好奇心如何觉得愉快，然而这两种所謂知識，在理論方面，都沒有滿足理性的願望，因为那是要根据一种关于事物本性的知識的。但是自然目的論的作为神学，和心理学的作为人类学，当两者都以道德的原理为根据，即以自由为根据，因而是适合于理性的实践使用的这个时候，它們是否更好地滿足它們最后的客观意图，这乃是另一問題，我們在这里是毋須再行研討的。

但是何以自然目的論的論証沒有达到神学所要求的，其理由就是它关于原始的存在者沒有，而且不能，提出任何概念，对于那种意图来說是足够明确的。这种明确的概念必須完全从另一方面去求得，至少也得要从另一方面通过是任意加上的东西来弥补这个概念的缺欠。你从自然种种型式与其种种的关系的伟大合目的性，推論一个有理智的世界原因出来。但是这个理智是到了什么程度？无疑你不能认为它是最高可能的理智；因为要这样做时，你就得要看透了，比你在世界上看見有其証据的理智更为伟大的一种理智是不可思議的了；那就是等于把全知归之于你自己了，同样地，你从世界的伟大推論出創世主的伟大力量。但是你将要承认，这只是对于你的理解力才有其比較上的意义的，而既然你不知道一切可能的东西而把那一切可能的来按你所知的与世界的大小进

行比較，那末你就不能从这么小的一个标准来推断世界的創造者的全能等等。可见这并不使你得到适合于神学的关于原始存在者的任何明确的概念。因为那种概念只能在与一个理智相协調的种种完全性之整体里才被发现的，而在这点上，单純經驗的材料对你是不能有任何帮助的。但是沒有这样的一个确定的概念，你就不能推論出来一个单一的有理智的原始存在者；无論你的意图是什么，你只能假定这样一个存在者。誠然，人們很願意让你有自由来任意加上什么（旣然理性不提出什么有效的反对意见）而且让你說，凡是遇有这么多完善的地方，也就很可以认为一切的完善都是在一个独特的世界原因里面結合起来；因为理性在理論上和在实践上都是能把这样一条明确的原理更好地利用的，但是那时，你不能张大其詞，把原始存在者这个概念宣传为你曾加以証明的，由于你只是为着理性更好使用的打算，假定了这个概念的。所以为着以你的一連串論証的决定性为可疑的这种号称的大罪而发出悲叹或者表示毫无效果的震怒，都不过是无聊的夸张而已，这种夸张是願意我們相信，对于你的論証有效性自由表示疑惑，就是怀疑神圣的眞理，而这样在掩护之下，你的論証的弱点也就可以沒有被人注意到便溜走了。

道德目的論就不同。道德目的論的基础是不弱于自然目的論的基础的，而且是我們在事实上应該看为更占优势的，因为它是在驗前以不能和我們的理性分割的原理为依据的。所以道德目的論导致神学所需要的可能性，也就是导致一个作为世界按照道德律的原因的最高原因这个明确的概念，因而也就导致滿足我們道德的最后目的的一个原因这个概念。可是那就是一个原因，其所需要

的不少于全知，全能，遍在，等等，作为属于它自然属性。我們必須把这些属性想为是和那个无限的道德最后目的結合在一起的，因而对于那个目的是相称的。所以单独道德目的論就能提供适合于神学的世界的一个唯一的創造主这个概念。

象这样，神学也就直接导致宗教，也就是认識到我們的职責是神的命令。因为只有认識到我們的职責与其內容，即理性所責成于我們的最后目的，才是能够产生上帝的一个明确概念的。所以这个概念从其根源来說就是和我們对于那个存在者的义务不可分割地联系在一起的。另一方面。如果不是这样，而假定我們循着理論的途径，即令达到关于原始存在者，作为自然的单純原因的一个明确的概念，我們后来还是有相当大的困难，或者完全不可能，找得有效的証明来把一种按照道德律的因果作用归之于这个存在者而不倚靠任意插入的东西。可是，如果沒有这样的因果作用的概念，那个所謂神学的概念就不能形成宗教的根基。纵然能够在这些理論的途径上，建立起一种宗教来，然而关于心术上（这是宗教的最重要的要素），它实在是一种宗教，不同于其上帝的概念以及关于上帝存在的实践信念是从道德的根本观念起源的这种宗教的。因为如果全能、全知等这些創世主的属性是从别处給予我們的概念，而且，如果照这样来看，我們只是为了把我們职責的种种概念用于我們对于这样的創造者的关系而必須假定关于这創造者的属性的那些概念，那末那些概念就不免带有强迫与强令服从的很重色彩了。但是如果不是这样，又是怎么样的呢？如果我們命运的最后目的是很自由地，而且由于我們自己的理性的告誡是以对于道德律的尊重而对我們显示出来的，那又怎样呢？那末，

我們只有在我們的道德远景中接納一种和那个目的与其达成相一致的原因，而且是以最眞誠的尊敬来接納它的，而这种尊敬是完全不同于任何不健全的惧怕的，我們幷且是自願向它屈服的[①]。

但是有一种神学，对我們来說，何以是有兴趣的呢？很明显，我們是不需要它来扩大或更正我們关于自然的知識的，其实关于任何的理論的。我們只是为着宗教，也就是为着我們理性的实践的，即道德的使用，才需要神学的，而且是作为一种主观的需要才需要它的。那末，如果事情是这样，导致神学对象的一个明确概念的唯一論証本来也就是道德的論証，这幷不是奇怪的，而且不但是这样，我們还不觉得从这种論証所产生的信念是有什么不足于它所要达到的目的的，只要我們承认这种論証只是在滿足我們理性的道德方面，也就是从实践的观点来看才証明上帝的存在的。在这里，思辯幷不显出它的力量，也不扩大其領域的范围。而且对于我們在这里肯定一种神学的为可能而觉得稀奇，认为那种肯定是和思辯理性批判关于范畴所說的相矛盾，一經仔細检查，都会消失的。那部批判所說的是，只用于感性的对象时，范畴才能产生知識，而用于超感性的东西的时候，范畴是无法产生知識的。但是，应該注意，虽然范畴在这里是为着关于上帝的知識而被运用的，但是它們只是为了实践的起见，而不是为了理論的起见被运用的，就

---

① 对于美的贊叹和自然的各式各样的目的所激起的感触，这种贊叹与感触是反思的心在有有理智的創世主的任何清楚的表象之先就能感觉得到的，这些感情在它們里面是有某东西和宗教的感觉相似的。因此，它們就象是首先通过类似道德的批評判断型式影响到感恩以及对于未知的原因的尊敬这种道德感，因而也通过激起道德观念而影响到心。在那时，它們就引起那种贊叹的心情，这种心情所产生的兴趣是远过于单純理論的观察所能产生的。——原注

是說，它們不是以上帝的原本性质，而是以上帝的对我們来說不可思議的性质为目的的。——让我利用这个机会来結束对于上述的批判中那种学說的誤解，那种学說是很必需的，但是它把理性归回到它应有的范围，对于盲目的独断論者是困恼的。为了这个目的起见，我在这里附加下面的解释。

我以动力归之于一个物体，因而就通过**因果作用**这个范畴来想到它，然后我也就通过同样的范畴来**认識**它；那就是說，我是通过它作为一个感官对象，在它自己来說是应有的东西（作为所說的关系的可能性的条件），来确定这物体作为一般对象的概念。例如，設定我以之归于这物体的动力乃是抗力，那末即令我还沒有把另一物体放在它的旁边是它对之发生这种力量的，然而我仍可把空間的一个地位来陈述它，而又以容积即这物体本身所占有的空間来陈述它，而且此外又以通过它的各部分的种种抗力来充滿这个空間的这种性能来陈述它，最后还以规定充滿空間的规律来陈述它。——我所說的规律是指这种规律說的，即各部分中的抗力的减少是按着这物体的容积的增加的同一比例的，而且也按着这个物体以同样的部分，通过这种力量而加大的同一比例的。——反之，如果我对于一个超感性的存在者作为**原始动力**形成一个想法，而这样就使用关于世界上同样作用型式所用的因果作用这个范畴，（即物质运动所用的因果作用范畴），这时我必不能設想着这个超感性的存在者是在空間的任何地位上的，或者是有广袤的，乃至不能設想它是存在于时間之內的，或者是和其他的存在者并存的。所以我沒有任何思想的型式能使我了解从这个存在者作为其根源所得到的运动之可能性的条件的。結果就是，从作为原始动力的原因

之述項，我是絲毫得不到关于这原因的具体知識的：我所有的表象只是关于包含有世界上的种种运动的根源的某东西而已；而这个某东西作为原因对于这些运动的关系既然并不进一步給我什么是屬于作为原因的东西的性质的，所以这个原因的概念就一直是完全空洞的。其理由就是，有了只在感官世界里找到其对象的一些述項，我无疑是可以前进到必須包含着这些述項的根源的某东西之存在，但是我不能前进到关于这某东西作为一个超感性的存在者的概念的确定，这个概念是排除一切那些述項的。所以，如果我是通过一个原始动力这个概念而使因果作用这个范疇成为确定的，它并絲毫不帮助我来认識上帝是什么。但是如果我从世界的秩序开始而前进，不只把这个超感性的存在者的因果作用設想为一个最高理智的因果作用，而且又通过所說的概念的这种确定性来认識它，也許我将得到更大的成功；因为那时空間与广袤这些麻煩的名詞就略去了。——毫无疑問，世界上那伟大的合目的性是迫使我們要設想这个合目的性是有其最高的原因的，而且設想这原因的因果作用是通过理智的。但是这并不使我們有权来把这种理智归之于那个原因。（例如我們不得不把上帝的长存設想为永远在时間中存在的，因为我們关于单純的存在，除了作为一个量，就是作为持續以外，不能有任何其他的概念的。同样地，我們必須把上帝的遍在設想为存在于一切地方，使得我們能了解互相外在的东西的直接出现。我們这样做时，并不敢擅自把这些确定性归之于上帝作为是在他里面所认識的东西。）如果我关于某些产品，是只能通过有意的合目的性，因而通过我把这合目的性設想为人的理智，才能了解的，那末我就确定了人的因果作用，但是我不

必停止在这里，而是还能够把这个述項归之于人作为人的一种熟悉的属性，并且通过这种属性而认識一个人。因为我知道直观是給予人的感官的，而通过知性，直观是被带到概念之下，从而就被带到规則之下的；我又知道这种概念只包含着共同的标志，其特殊的东西是略去的，因而概念是推論的；我并知道把表象带到意識的一般形式之下的规則都是在直观之先为知性所給予的，等等。因此，我就把这种属性归之于人作为我用来識别人的一种属性，但是，假使我现在想要想到一个超感性的存在者(上帝)作为是理智，虽然如果我是要运用我的理性的某些功能，这不但是許可的而且是不可避免的，但是我毫无权利自以为我能够把理智归之于那个存在者，从而就由它的属性之一来认識它。因为这样一来，我就必須略去一切上述我从而知道一个理智的种种条件。結果就是，只能用来确定人的述項，对于超感性的对象是完全不适用的。因此，我們完全不能通过任何这种确定的因果作用来认識上帝是什么。談到一切范疇，亦复如是。除非范疇是用于可能經驗的对象，它們对于知識，在理論上是毫无意义的。——但是我按照知性的类比，我是能够甚至关于一个超感性的存在者有一种想法的——其实在我考虑其他的事情的时候，我必須这样做的——然而不能从而就想去在理論上认識它。我所說的就是这个超感性的存在者的因果作用这一种型式，它是和世界上的結果有关，而这种結果是包含着道德上必需的，而对于感官的物是不能达到的一种目的的。因为在这种情况之下，关于上帝与其存在的知識，也就是神学，是通过按照类比而只設想是在他里面的这种因果作用的种种属性与确定性才成为可能的，而这种知識在一种实践的关系上是具有所需

要的一切实在性的，可是也只是关于这种关系，即对于道德的关系。——所以一种道德的神学是完全有其可能的。因为虽然沒有神学，道德有了它自己的规則誠然也可以維持下去，但是它不能有了这种规則所强使接受的最后意图而維持下去，除非是把关于这种意图的理性看为等閑。但是一种神学的伦理学（即純粹理性的神学的伦理学）是沒有可能的，因为原来不是理性本身所作出的规律，以及遵守这些规律不是理性所作为一种实践的能力的，都不能是道德的。同样地，一种神学的物理会是一种不可能的东西，因为它所提出的不会是什么自然的规律而是一个最高意志的规定，然而一种物理的神学，应該說自然目的論的神学，至少能用为神学本身的一种預备知識，由于通过自然目的的研究，其材料是丰富的，它引起我們对于最后目的的观念，这种最后目的不是自然能显示的，因之它能使我們感觉到一种神学的需要，这种神学应該确定上帝这个概念，对于理性的最高实践使用是足够的，虽然它不能产生一种神学以及足以支持这种神学的証据。

譯 后 記

«判断力批判»是康德著名的三部批判的最后一部，人們在讀这部批判时，需要和他的前两部批判，即«純粹理性批判»和«实践理性批判»联系起来，才能看出康德哲学体系的全貌；人們在讀本书下卷时，也需要参考本书上卷，尤其是导論，才能弄清康德的美学哲学思想。本书导論与第一部分由宗白华同志譯出。第二部分由我譯出。宗白华同志是根据 Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe, Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig 版譯出的。由于借书不易，我是根据 Karl Vorländer 1922 年 Leipzig 版譯出的，該书两部分的中譯所根据的德文版本旣不相同，而在翻譯的过程中，我又未能与宗白华同志好好地当面商榷以求得譯文的前后一致，这是要請讀者原諒的。

我翻譯时，还参照 James Creed Meredith 1952 年 Oxford 版的英譯本。譯文不当之处，敬請讀者指正！

韦卓民

1963.4.15.于武昌华中师范学院